সাহিত্য-পরিষদ্‌গ্রন্থাবলী—সং ৬৩

গৌতমসূত্র

বা

ন্যায়দর্শন

ও

বাৎস্যায়ন ভাষ্য

(বিস্তৃত অনুবাদ, বিবৃতি, টিপ্পনী প্রভৃতি সহিত)

তৃতীয় খণ্ড

পণ্ডিত শ্রীযুক্ত ফণিভূষণ তর্কবাগীশ

কর্ত্তৃক অনূদিত, ব্যাখ্যাত ও সম্পাদিত

(লালগোলা গ্রন্থপ্রকাশ-ভাণ্ডারের অর্থে মুদ্রিত)

কলিকাতা, ২৪৩৷১ আপার সার্কুলার রোড,

বঙ্গীয়-সাহিত্য-পরিষদ্‌-মন্দির হইতে

শ্রীরামকমল সিংহ কর্ত্তৃক

প্রকাশিত

১৩৩২ বঙ্গাব্দ

মূল্য—পরিষদের সদস্য পক্ষে ১৷০, শাখা-পরিষদের

সদস্য পক্ষে ১৸০, সাধারণ পক্ষে ২৲।

কলিকাতা
২ নং বেথুন রো, ভারতমিহির যন্ত্রে
শ্রীসর্ব্বেশ্বর ভট্টাচার্য্য দ্বারা মুদ্রিত।

সূত্র ও ভাষ্যোক্ত বিষয়ের সূচী।

ইন্দ্রিয়-পরীক্ষার পরে চতুর্থ প্রমেয় "অর্থের" পরীক্ষারম্ভে—

———

প্রথম আহ্নিকে আত্মা, শরীর, ইন্দ্রিয় ও অর্থ, এই প্রমেয়চতুষ্টয়ের পরীক্ষা করিয়া, দ্বিতীয় আহ্নিকের প্রারম্ভে পঞ্চম প্রমেয় "বুদ্ধি"র পরীক্ষার জন্য—

—০—

টিপ্পনী ও পাদটীকায় লিখিত কতিপয় বিষয়ের সূচী

——:——

ন্যায়দর্শন

বাৎস্যায়ন ভাষ্য

তৃতীয় অধ্যায়

ভাষ্য। পরীক্ষিতানি প্রমাণানি, প্রমেয়মিদানীং পরীক্ষ্যতে। তত্রা-ত্মাদীত্যাত্মা বিবিচ্যতে—কিং দেহেন্দ্রিয়-মনোবুদ্ধি-বেদনাসংঘাতমাত্র-মাত্মা? আহোস্বিত্তদ্ব্যতিরিক্ত ইতি। কুতঃ সংশয়ঃ? ব্যপদেশস্যোভয়থা সিদ্ধেঃ। ক্রিয়াকরণয়োঃ কর্ত্রা সম্বন্ধস্যাভিধানং ব্যপদেশঃ। স দ্বিবিধঃ, অবয়বেন সমুদায়স্য, মূলৈর্ব্বৃক্ষস্তিষ্ঠতি, স্তম্ভৈঃ প্রাসাদো ধ্রিয়তে[১] ইতি। অন্যেনান্যস্য ব্যপদেশঃ,—পরশুনা বৃশ্চতি, প্রদীপেন পশ্যতি। অস্তি চায়ং ব্যপদেশঃ,—চক্ষুষা পশ্যতি, মনসা বিজানাতি, বুদ্ধ্যা বিচারয়তি, শরীরেণ সুখদুঃখমনুভবতীতি। তত্র নাবধার্য্যতে, কিমবয়বেন সমুদায়স্য দেহাদি-সংঘাতস্য? অথান্যেনান্যস্য তদ্ব্যতিরিক্তস্যেতি।

অনুবাদ। প্রমাণসমূহ পরীক্ষিত হইয়াছে, ইদানীং অর্থাৎ প্রমাণ পরীক্ষার অনন্তর প্রমেয় পরীক্ষিত হইতেছে। আত্মা প্রভৃতিই সেই প্রমেয়, এ জন্য (সর্ব্বাগ্রে) আত্মা বিচারিত হইতেছে। আত্মা কি দেহ, ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধি ও বেদনা, অর্থাৎ সুখ-দুঃখরূপ সংঘাতমাত্র? অর্থাৎ আত্মা কি পূর্ব্বোক্ত দেহাদি-সমষ্টিমাত্র? অথবা তাহা হইতে ভিন্ন? (প্রশ্ন) সংশয় কেন? অর্থাৎ আত্মবিষয়ে পূর্ব্বোক্ত প্রকার সংশয়ের হেতু কি? (উত্তর) যেহেতু, উভয় প্রকারে ব্যপদেশের সিদ্ধি আছে।

১। এখানে অবস্থানবাচক তুদাদিগণীয় আত্মনেপদী "ধৃ" ধাতুর কর্তৃবাচ্যে প্রয়োগ হইয়াছে। "ধ্রিয়তে" ইহার ব্যাখ্যা 'তিষ্ঠতি'। "ধৃঙ্ অবস্থানে, ধ্রিয়তে"।—সিদ্ধান্তকৌমুদী, তুদাদি-প্রকরণ। "ধ্রিয়তে যাবদেকোঽপি রিপুস্তাবৎ কুতঃ সুখং?"—শিশুপালবধ। ২।৩৫।

বিশদার্থ এই যে, ক্রিয়া ও করণের কর্তার সহিত সম্বন্ধের কথনকে "ব্যপদেশ" বলে। সেই ব্যপদেশ দ্বিবিধ,—(১) অবয়বের দ্বারা সমুদায়ের ব্যপদেশ,—(যথা) "মূলের দ্বারা বৃক্ষ অবস্থান করিতেছে"; "স্তম্ভের দ্বারা প্রাসাদ অবস্থান করিতেছে।" (২) অন্যের দ্বারা অন্যের ব্যপদেশ,—(যথা) "কুঠারের দ্বারা ছেদন করিতেছে"; "প্রদীপের দ্বারা দর্শন করিতেছে"।

ইহাও ব্যপদেশ আছে (যথা)—"চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিতেছে," "মনের দ্বারা জানিতেছে," "বুদ্ধির দ্বারা বিচার করিতেছে," "শরীরের দ্বারা সুখ দুঃখ অনুভব করিতেছে"। তদ্বিষয়ে অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত "চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিতেছে" ইত্যাদি ব্যপদেশ-বিষয়ে কি অবয়বের দ্বারা দেহাদি-সংঘাতরূপ সমুদায়ের? অথবা অন্যের দ্বারা তদ্ব্যতিরিক্ত (দেহাদি-সংঘাত ভিন্ন) অন্যের? ইহা অবধারণ করা যায় না, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্তরূপ ব্যপদেশ কি (১) অবয়বের দ্বারা সমুদায়ের ব্যপদেশ? অথবা (২) অন্যের দ্বারা অন্যের ব্যপদেশ—ইহা নিশ্চিত না হওয়ায়, আত্মবিষয়ে পূর্ব্বোক্ত-প্রকার সংশয় জন্মে।

টিপ্পনী। মহর্ষি গোতম দ্বিতীয় অধ্যায়ে সামান্যতঃ ও বিশেষতঃ "প্রমাণ" পদার্থের পরীক্ষা করিয়া, তৃতীয় ও চতুর্থ অধ্যায়ে যথাক্রমে তাঁহার পূর্ব্বোক্ত আত্মা প্রভৃতি দ্বাদশ প্রকার "প্রমেয়" পদার্থের পরীক্ষা করিয়াছেন। আত্মাদি "প্রমেয়" পদার্থ-বিষয়ে নানাপ্রকার মিথ্যা জ্ঞানই জীবের সংসারের নিদান। সুতরাং ঐ প্রমেয় পদার্থ-বিষয়ে তত্ত্বজ্ঞানই তদ্বিষয়ে সমস্ত মিথ্যা জ্ঞান নিবৃত্ত করিয়া মোক্ষের কারণ হয়। তাই মহর্ষি গোতম মুমুক্ষুর আত্মাদি প্রমেয়-বিষয়ে মননরূপ তত্ত্বজ্ঞান সম্পাদনের জন্য ঐ "প্রমেয়" পদার্থের পরীক্ষা করিয়াছেন। ভাষ্যকার প্রথমে "পরীক্ষিতানি প্রমাণানি প্রমেয়মিদানীং পরীক্ষ্যতে"—এই বাক্যের দ্বারা মহর্ষির "প্রমাণ" পরীক্ষার অনন্তর "প্রমেয়"পরীক্ষায় কার্য্য-কারণ-ভাবরূপ সঙ্গতি প্রদর্শন করিয়াছেন। প্রমাণের দ্বারাই প্রমেয় পরীক্ষা হইবে। সুতরাং প্রমাণ পরীক্ষিত না হইলে, তদ্দ্বারা প্রমেয় পরীক্ষা হইতে পারে না। প্রমাণ পরীক্ষা প্রমেয় পরীক্ষার কারণ। কারণের অনন্তরই তাহার কার্য্য হইয়া থাকে। সুতরাং প্রমাণ পরীক্ষার অনন্তর প্রমেয় পরীক্ষা সঙ্গত,—ইহাই ভাষ্যকারের ঐ প্রথম কথার তাৎপর্য্য। ভাষ্যকার পরে প্রমেয় পরীক্ষায় সর্ব্বাগ্রে আত্মার পরীক্ষার কারণ নির্দ্দেশ করিতে বলিয়াছেন যে, আত্মা প্রভৃতিই সেই প্রমেয়, এজন্য সর্ব্বাগ্রে আত্মা বিচারিত হইতেছে। অর্থাৎ প্রমেয় পদার্থের মধ্যে সর্ব্বাগ্রে আত্মারই উদ্দেশ ও লক্ষণ হইয়াছে, এজন্য সর্ব্বাগ্রে আত্মারই পরীক্ষা কর্ত্তব্য হওয়ায়, মহর্ষি তাহাই করিয়াছেন। যদিও মহর্ষি তাঁহার পূর্ব্বকথিত আত্মার লক্ষণেরই পরীক্ষা করিয়াছেন, তথাপি তদ্দ্বারা লক্ষ্য আত্মারও পরীক্ষা হওয়ায়, ভাষ্যকার এখানে আত্মার পরীক্ষা বলিয়াছেন। মহর্ষি যে আত্মার লক্ষণের পরীক্ষা করিয়াছেন, তাহা পরে পরিস্ফুট হইবে।

আত্মবিষয়ে বিচার্য্য কি? আত্মবিষয়ে কোন সংশয় ব্যতীত আত্মার পরীক্ষা হইতে

পারে না। তাই ভাষ্যকার আত্মপরীক্ষার পূর্ব্বোক্ত সংশয় প্রকাশ করিয়াছেন যে, আত্মা কি দেহাদি-সংঘাত মাত্র? অর্থাৎ দেহ, ইন্দ্রিয়, মন, বুদ্ধি, এবং সুখ ও দুঃখরূপ যে সংঘাত বা সমষ্টি, তাহাই কি আত্মা? অথবা ঐ দেহাদি হইতে অতিরিক্ত কোন পদার্থই আত্মা? ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য এই যে, মহর্ষি গোতম প্রথম অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকের দশম সূত্রে ইচ্ছাদি গুণকে আত্মার লিঙ্গ বলিয়া সামান্যতঃ আত্মার অস্তিত্বে প্রমাণ প্রদর্শন করায়, আত্মার অস্তিত্ব-বিষয়ে কোন সংশয় হইতে পারে না। কিন্তু ইচ্ছাদিগুণবিশিষ্ট ঐ আত্মা কি দেহাদি-সংঘাত মাত্র? অথবা উহা হইতে অতিরিক্ত? এইরূপে আত্মার ধর্ম্মবিষয়ে সংশয় হইতে পারে। আত্মবিষয়ে পূর্ব্বোক্তপ্রকার সংশয়ের কারণ কি? এতদুত্তরে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, উভয় প্রকারে ব্যপদেশের সিদ্ধিবশতঃ পূর্ব্বোক্তপ্রকার সংশয় হয়। পরে ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, ক্রিয়া ও করণের কর্ত্তার সহিত যে সম্বন্ধ-কথন, তাহার নাম "ব্যপদেশ"। দুই প্রকারে ঐ "ব্যপদেশ" হইয়া থাকে। প্রথম—অবয়বের দ্বারা সমুদায়ের "ব্যপদেশ"। যেমন "মূলের দ্বারা বৃক্ষ অবস্থান করিতেছে", "স্তম্ভের দ্বারা প্রাসাদ অবস্থান করিতেছে"। এই স্থলে অবস্থান ক্রিয়া, মূল ও স্তম্ভ করণ, বৃক্ষ ও প্রাসাদ কর্ত্তা। ক্রিয়া ও করণের সহিত এখানে কর্ত্তার সম্বন্ধবোধক পূর্ব্বোক্ত ঐ বাক্যদ্বয়কে "ব্যপদেশ" বলা হয়। মূল বৃক্ষের অবয়ববিশেষ এবং স্তম্ভও প্রাসাদের অবয়ববিশেষ। সুতরাং পূর্ব্বোক্ত ঐ "ব্যপদেশ" অবয়বের দ্বারা সমুদায়ের "ব্যপদেশ"। উক্ত প্রথম প্রকার ব্যপদেশ-স্থলে অবয়বরূপ করণ, সমুদায়রূপ কর্ত্তারই অংশবিশেষ, উহা (মূল, স্তম্ভ প্রভৃতি) সমুদায় (বৃক্ষ, প্রাসাদ প্রভৃতি) হইতে সর্ব্বথা ভিন্ন নহে—ইহা বুঝা যায়। তাৎপর্য্যটীকাকার এখানে বলিয়াছেন যে, যদিও ন্যায়মতে মূল ও স্তম্ভ প্রভৃতি অবয়ব বৃক্ষ ও প্রাসাদ প্রভৃতি অবয়বী হইতে অত্যন্ত ভিন্ন, সুতরাং ভাষ্যকারের ঐ উদাহরণও অন্যের দ্বারা অন্যের ব্যপদেশ, তথাপি যাঁহারা অবয়বীর পৃথক্ সত্তা মানেন না, এবং সমুদায় ও সমুদায়ীর ভেদ মানেন না, তাঁহাদিগের মতানুসারেই ভাষ্যকার পূর্ব্বোক্ত উদাহরণ বলিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে উহা অন্যের দ্বারা অন্যের ব্যপদেশ হইতে পারে না। কারণ, মূল ও স্তম্ভ প্রভৃতি বৃক্ষ ও প্রাসাদ হইতে অন্য অর্থাৎ অত্যন্ত ভিন্ন নহে। দ্বিতীয় প্রকার 'ব্যপদেশ' অন্যের দ্বারা অন্যের 'ব্যপদেশ'। যেমন "কুঠারের দ্বারা ছেদন করিতেছে"; "প্রদীপের দ্বারা দর্শন করিতেছে"। এখানে ছেদন ও দর্শন ক্রিয়া। কুঠার ও প্রদীপ করণ। ঐ ক্রিয়া ও ঐ করণের কোন কর্ত্তার সহিত সম্বন্ধ কথিত হওয়ায়, ঐরূপ বাক্যকে "ব্যপদেশ" বলা হয়। ঐ স্থলে ছেদন ও দর্শনের কর্ত্তা হইতে কুঠার ও প্রদীপ অত্যন্ত ভিন্ন পদার্থ, এজন্য ঐ ব্যপদেশ অন্যের দ্বারা অন্যের ব্যপদেশ।

পূর্ব্বোক্ত ব্যপদেশের ন্যায় "চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিতেছে", "মনের দ্বারা জানিতেছে", "বুদ্ধির দ্বারা বিচার করিতেছে", "শরীরের দ্বারা সুখদুঃখ অনুভব করিতেছে"—এইরূপও ব্যপদেশ সর্ব্বসিদ্ধ আছে। ঐ ব্যপদেশ যদি অবয়বের দ্বারা সমুদায়ের ব্যপদেশ হয়, তাহা হইলে চক্ষুরাদি করণ, দর্শনাদির কর্ত্তা আত্মার অবয়ব বা অংশবিশেষই বুঝা যায়। তাহা হইলে আত্মা যে ঐ দেহাদি সংঘাতমাত্র, উহা হইতে অতিরিক্ত কোন পদার্থ নহে—ইহাই সিদ্ধ হয়। আর যদি পূর্ব্বোক্তরূপ

ব্যপদেশ অন্যের দ্বারা অন্যের ব্যপদেশ হয়, তাহা হইলে ঐ চক্ষুরাদি যে আত্মা হইতে অত্যন্ত ভিন্ন, সুতরাং আত্মা দেহাদি সংঘাতমাত্র নহে, ইহাই সিদ্ধ হয়। কিন্তু পূর্ব্বোক্ত ব্যপদেশগুলি কি অবয়বের দ্বারা সমুদায়ের ব্যপদেশ ? অথবা অন্যের দ্বারা অন্যের ব্যপদেশ, ইহা নিশ্চিত না হওয়ায়, আত্ম-বিষয়ে পূর্ব্বোক্তপ্রকার সংশয় জন্মে। পূর্ব্বোক্তপ্রকার সংশয়ের একতর কোটির নিশ্চয় না হওয়া পর্য্যন্ত ঐ সংশয় নিবৃত্ত হইতে পারে না। সুতরাং মহর্ষি পরীক্ষার দ্বারা আত্মবিষয়ে পূর্ব্বোক্তপ্রকার সংশয় নিরাস করিয়াছেন।

দেহাদি সংঘাত হইতে ভিন্ন আত্মা বলিয়া কোন পদার্থ নাই, অথবা আত্মাই নাই, এই মত "নৈরাত্ম্যবাদ" নামে প্রসিদ্ধ আছে। উপনিষদেও এই "নৈরাত্ম্যবাদ" ও তাহার নিন্দা দেখিতে পাওয়া যায়[১]। ভাষ্যকার বাৎস্যায়নও প্রথম অধ্যায়ের দ্বিতীয় সূত্রভাষ্যে আত্মবিষয়ে মিথ্যা জ্ঞানের বর্ণন করিতে প্রথমে "আত্মা নাই" এইরূপ জ্ঞানকে একপ্রকার মিথ্যা জ্ঞান বলিয়াছেন এবং সংশয়-লক্ষণসূত্র ভাষ্যে বিপ্রতিপত্তিবাক্যপ্রযুক্ত সংশয়ের উদাহরণ প্রদর্শন করিতে "আত্মা নাই" — ইহা অপর সম্প্রদায় বলেন — এই কথাও বলিয়াছেন। শূন্য-বাদী বৌদ্ধ-সম্প্রদায়বিশেষই সর্ব্বথা আত্মার নাস্তিত্ব মতের সমর্থন করিয়াছেন, ইহা অনেক গ্রন্থের দ্বারা বুঝিতে পারা যায়। "লঙ্কাবতার-সূত্র" প্রভৃতি বৌদ্ধ-গ্রন্থেও নৈরাত্ম্যবাদের উল্লেখ দেখিতে পাওয়া যায়। "ন্যায়বার্ত্তিকে" উদ্দ্যোতকরও বৌদ্ধসম্মত আত্মার নাস্তিত্বসাধক অনুমানের বিশেষ বিচার দ্বারা খণ্ডন করিয়াছেন। সুতরাং প্রাচীনকালে কোন বৌদ্ধ সম্প্রদায়বিশেষ যে, আত্মার সর্ব্বথা নাস্তিত্ব মতের বিশেষরূপ প্রচার করিয়াছিলেন, ইহা প্রাচীন ন্যায়াচার্য্য উদ্দ্যোতকরের গ্রন্থের দ্বারাও আমরা বুঝিতে পারি। উদ্দ্যোতকরের পরে বৌদ্ধমতপ্রতিবাদী মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্যও "আত্মতত্ত্ববিবেক গ্রন্থে" বৌদ্ধমত খণ্ডন করিতে প্রথমতঃ "নৈরাত্ম্যবাদের" মূল সিদ্ধান্তগুলির বিশেষ বিচারপূর্ব্বক খণ্ডন করিয়াছেন[২]। টীকাকার মথুরানাথ তর্কবাগীশ প্রভৃতি মহামনীষিগণ বৌদ্ধমতে নৈরাত্ম্য-দর্শনই মুক্তির কারণ, ইহাও লিখিয়াছেন[৩]। মূলকথা, প্রাচীনকালে কোন বৌদ্ধ সম্প্রদায়বিশেষ যে, আত্মার সর্ব্বথা নাস্তিত্ব সমর্থন করিয়া পূর্ব্বোক্ত "নৈরাত্ম্যবাদের" প্রচার করিয়াছিলেন, এবিষয়ে সংশয় নাই। কিন্তু উদ্দ্যোতকর উহা প্রকৃত বৌদ্ধ সিদ্ধান্ত বলিয়া স্বীকার করেন নাই। পরে তাহা ব্যক্ত হইবে।

উদ্দ্যোতকর প্রথমে শূন্যবাদী বৌদ্ধবিশেষের কথিত আত্মার নাস্তিত্বসাধক অনুমান প্রকাশ করিয়াছেন যে,[৪] আত্মা নাই, যেহেতু তাহার উৎপত্তি নাই, যেমন, শশশৃঙ্গ। আত্মবাদী আস্তিক

১। যেয়ং প্রেতে বিচিকিৎসা মনুষ্যেঽস্তীত্যেকে নায়মস্তীতি চৈকে।—কঠোপনিষৎ।১।২০।

নৈরাত্ম্যবাদকুহকৈর্মিথ্যাদৃষ্টান্তহেতুভিঃ।

ভ্রাম্যন্ লোকো ন জানাতি বেদবিদ্যান্তরন্তু যৎ।—মৈত্রায়ণী উপনিষৎ।৭।৮।

২। তত্র বাধকং ভবদাত্মনি ক্ষণভঙ্গো বা বাহ্যার্থভঙ্গো বা গুণগুণিভেদভঙ্গো বা অনুপলম্ভো বা ইত্যাদি।

—আত্মতত্ত্ববিবেক।

৩। বৌদ্ধৈর্নৈরাত্ম্যজ্ঞানস্যৈব মোক্ষহেতুত্বোপগমাৎ। তদুক্তং নৈরাত্ম্যদৃষ্টিং মোক্ষস্য হেতুং কেচন মন্বতে। আত্মতত্ত্বধিয়ন্ত্বন্যে ন্যায়বেদানুসারিণঃ।—আত্মতত্ত্ববিবেকের মাথুরী টীকা।

৪। ন নাস্তি অজাতত্বাদিত্যেকে। নাস্তি আত্মা অজাতত্বাৎ শশবিষাণবদিতি।—ন্যায়বার্ত্তিক।

সম্প্রদায়ের মতে আত্মার উৎপত্তি নাই। শশশৃঙ্গেরও উৎপত্তি নাই, উহা অলীক বলিয়াই সর্ব্ব-সিদ্ধ। সুতরাং যাহা জন্মে নাই, যাহার উৎপত্তি নাই, তাহা একেবারেই নাই ; তাহা অলীক—ইহা শশশৃঙ্গ দৃষ্টান্তের দ্বারা বুঝাইয়া শূন্যবাদী বলিয়াছেন যে, আত্মা যখন জন্মে নাই, তখন আত্মা অলীক। অজাতত্ব বা জন্মরাহিত্য পূর্ব্বোক্ত অনুমানে হেতু। আত্মার নাস্তিত্ব বা অলীকত্ব সাধ্য। শশশৃঙ্গ দৃষ্টান্ত। উদ্দ্যোতকর পূর্ব্বোক্ত অনুমানের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, "আত্মা নাই"—ইহা এই অনুমানের প্রতিজ্ঞাবাক্য। কিন্তু আত্মা একেবারে অলীক হইলে পূর্ব্বোক্ত ঐ প্রতিজ্ঞাই হইতে পারে না। কারণ, যে পদার্থ কোন কালে কোন দেশে জ্ঞাত নহে, যাহার সত্তাই নাই, তাহার অভাব বোধ হইতেই পারে না। অভাবের জ্ঞানে যে বস্তুর অভাব, সেই বস্তুর জ্ঞান আবশ্যক। কিন্তু আত্মা একেবারে অলীক হইলে কুত্রাপি তাহার কোনরূপ জ্ঞান সম্ভব না হওয়ায়, তাহার অভাব জ্ঞান কিরূপে হইবে? আত্মার অভাব বলিতে হইলে দেশবিশেষে বা কালবিশেষে তাহার সত্তা অবশ্য স্বীকার্য্য। শূন্যবাদীর কথা এই যে, যেমন শশশৃঙ্গ অলীক হইলেও "শশশৃঙ্গ নাই" এইরূপ বাক্যের দ্বারা তাহার অভাব প্রকাশ করা হয়, দেশবিশেষে বা কালবিশেষে শশশৃঙ্গের সত্তা স্বীকার করিয়া দেশান্তর বা কালান্তরেই তাহার অভাব বলা হয় না, তদ্রূপ "আত্মা নাই" এইরূপ বাক্যের দ্বারাও অলীক আত্মার অভাব বলা যাইতে পারে। উহা বলিতে দেশবিশেষে বা কালবিশেষে আত্মার অস্তিত্ব ও তাহার জ্ঞান আবশ্যক হয় না। এতদুত্তরে উদ্দ্যোতকর বলিয়াছেন যে, শশশৃঙ্গ সর্ব্বদেশে ও সর্ব্বকালেই অত্যন্ত অসৎ বা অলীক বলিয়াই সর্ব্বসম্মত। সুতরাং "শশশৃঙ্গ নাই" এই বাক্যের দ্বারা শশ-শৃঙ্গেরই অভাব বুঝা যায় না, ঐ বাক্যের দ্বারা শশের শৃঙ্গ নাই, ইহাই বুঝা যায়—ইহা স্বীকার্য্য। অর্থাৎ ঐ বাক্যের দ্বারা শশশৃঙ্গরূপ অলীক দ্রব্যের নিষেধ হয় না। শৃঙ্গে শশের সম্বন্ধেরই নিষেধ হয়। শশ এবং শৃঙ্গ, পৃথক্‌ভাবে প্রসিদ্ধ আছে। গবাদি প্রাণীতে শৃঙ্গের সম্বন্ধ জ্ঞান এবং শশের লাঙ্গূলাদি প্রদেশে শশের সম্বন্ধ জ্ঞান আছে। সুতরাং ঐ বাক্যের দ্বারা শশে শৃঙ্গের সম্বন্ধের অভাব জ্ঞান হইতে পারে এবং তাহাই হইয়া থাকে। কিন্তু আত্মা অত্যন্ত অসৎ বা অলীক হইলে কোনরূপেই তাহার অভাব বোধ হইতে পারে না। "আত্মা নাই" এই বাক্যের দ্বারা সর্ব্বদেশে সর্ব্বকালে সর্ব্বথা আত্মার অভাব বোধ হইতে না পারিলে শূন্যবাদীর অভিমতার্থ-বোধক প্রতিজ্ঞাই অসম্ভব। এবং পূর্ব্বোক্ত অনুমানে শশশৃঙ্গ দৃষ্টান্তও অসম্ভব। কারণ, শশশৃঙ্গের নাস্তিত্ব বা অভাব সিদ্ধ নহে। "শশশৃঙ্গ নাই" এই বাক্যের দ্বারা তাহা বুঝা যায় না। এবং পূর্ব্বোক্ত অনুমানে যে, "অজাতত্ব" অর্থাৎ জন্মরাহিত্যকে হেতু বলা হইয়াছে, তাহাও উপপন্ন হয় না। কারণ, উহা সর্ব্বথা জন্মরাহিত্য অথবা স্বরূপতঃ জন্মরাহিত্য, ইহা বলিতে হইবে। ঘটপটাদি দ্রব্যের ন্যায় আত্মার স্বরূপতঃ জন্ম না থাকিলেও অভিনব দেহাদির সহিত প্রাথমিক সম্বন্ধবিশেষই আত্মার জন্ম বলিয়া কথিত হইয়াছে। সুতরাং সর্ব্বথা জন্মরাহিত্য হেতু আত্মাতে নাই। আত্মাতে স্বরূপতঃ জন্মরাহিত্য থাকিলেও তদ্দ্বারা আত্মার নাস্তিত্ব বা অলীকত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, নিত্য ও অনিত্যভেদে পদার্থ দ্বিবিধ। নিত্য পদার্থের স্বরূপতঃ জন্ম বা

উৎপত্তি থাকে না। আত্মা নিত্য পদার্থ বলিয়াই প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হওয়ায়, উহার স্বরূপতঃ জন্ম নাই—ইহা স্বীকার্য্য। আত্মার স্বরূপতঃ জন্ম নাই বলিয়া উহা অনিত্য ভাব পদার্থ নহে, ইহাই সিদ্ধ হইতে পারে। কিন্তু ঐ হেতুর দ্বারা "আত্মা নাই" ইহা কিছুতেই সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, স্বরূপতঃ জন্মরাহিত্য পদার্থের নাস্তিত্বের সাধক হয় না। উদ্দ্যোতকর আরও বহু দোষের উল্লেখ করিয়া পূর্ব্বোক্ত অনুমানের খণ্ডন করিয়াছেন। বস্তুতঃ আত্মা বলিয়া কোন পদার্থ না থাকিলে, উহা আকাশ-কুসুমের ন্যায় অলীক হইলে, আত্মাকে আশ্রয় করিয়া নাস্তিত্বের অনুমানই হইতে পারে না। কারণ, অনুমানের আশ্রয় অসিদ্ধ হইলে, "আশ্রয়াসিদ্ধি" নামক হেত্বাভাস হয়। ঐরূপ স্থলে অনুমান হয় না। যেমন "আকাশকুসুমং গন্ধবৎ" এইরূপে অনুমান হয় না, তদ্রূপ পূর্ব্বোক্তমতে "আত্মা নাস্তি" এইরূপেও অনুমান হইতে পারে না। কেহ কেহ অনুমান প্রয়োগ করিয়াছেন যে,[১] "জীবিত ব্যক্তির শরীর নিরাত্মক, যেহেতু তাহাতে সত্তা আছে"। যাহা সৎ, তাহা নিরাত্মক, সুতরাং বস্তুমাত্রই নিরাত্মক হওয়ায়, জীবিত ব্যক্তির শরীরও নিরাত্মক, ইহাই পূর্ব্বোক্ত বাদীর তাৎপর্য্য। উদ্দ্যোতকর এই অনুমানের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, "নিরাত্মক" এই শব্দের অর্থ কি? যদি আত্মার অনুপকারী, ইহাই "নিরাত্মক" শব্দের অর্থ হয়, তাহা হইলে ঐ অনুমানে কোন দৃষ্টান্ত নাই। কারণ, জগতে আত্মার অনুপকারী কোন পদার্থ নাই যদি বল "নিরাত্মক" শব্দের দ্বারা আত্মার অভাবই কথিত হইয়াছে, তাহা হইলে কোন্ স্থানে আত্মা আছে এবং কোন্ স্থানে তাহার নিষেধ হইতেছে, ইহা বলিতে হইবে। কোন স্থানে আত্মা না থাকিলে, অর্থাৎ কোন বস্তু সাত্মক না থাকিলে, "নিরাত্মক" এই শব্দের প্রয়োগ হইতে পারে না। "গৃহে ঘট নাই" ইহা বলিলে যেমন অন্যত্র ঘটের সত্তা বুঝা যায়, তদ্রূপ "শরীরে আত্মা নাই" ইহা বলিলে অন্যত্র আত্মার সত্তা বুঝা যায়। আত্মা একেবারে অসৎ বা অলীক হইলে কুত্রাপি তাহার নিষেধ হইতে পারে না। উদ্দ্যোতকর এইরূপ বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের উক্ত অন্যান্য হেতুর দ্বারাও আত্মার নাস্তিত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না—ইহা সমর্থন করিয়া, আত্মার নাস্তিত্বের কোন প্রমাণ নাই, উহা অসম্ভব, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। পরে ইহাও বলিয়াছেন যে, আত্মা বলিয়া কোন পদার্থ না থাকিলে "আত্মন্" শব্দ নিরর্থক হয়। সুচির-কাল হইতে যে "আত্মন্" শব্দের প্রয়োগ হইতেছে, তাহার কোন অর্থ নাই—ইহা বলা যায় না। সাধু শব্দ মাত্রেরই অর্থ আছে। যদি বল, সাধু শব্দ হইলেই অবশ্য তাহার অর্থ থাকিবে, ইহা স্বীকার করি না। কারণ, "শূন্য" শব্দের অর্থ নাই, "তমস্" শব্দের অর্থ নাই। এইরূপ "আত্মন্" শব্দও নিরর্থক হইতে পারে। এতদুত্তরে উদ্দ্যোতকর বলিয়াছেন যে, "শূন্য" শব্দ ও "তমস্" শব্দেরও অর্থ আছে। যে দ্রব্যের কেহ রক্ষক নাই—যাহা কুকুরের হিতকর, তাহাই "শূন্য" শব্দের অর্থ[২]। এবং যে যে স্থানে আলোক নাই, সেই সেই স্থানে দ্রব্য গুণ ও কর্ম্ম "তম" শব্দেরস্

১। অপরে তু জীবচ্ছরীরং নিরাত্মকত্বেন পক্ষয়িত্বা সত্ত্বাদিত্যেবমাদিকং হেতুং ব্রুবতে ইত্যাদি :—ন্যায়বার্ত্তিক।

২। বাদীর অভিপ্রায় মনে হয় যে, যাহাকে শূন্য বলা হয়, তাহা কোন পদার্থই নহে। সুতরাং "শূন্য" শব্দের কোন অর্থ নাই। বস্তুতঃ "শূন্য" শব্দের নির্জ্জন অর্থে প্রসিদ্ধ প্রয়োগ আছে। যথা—"শূন্যং বাসগৃহং"; "অবস্থানে

অর্থ। পরন্তু, বৌদ্ধ যদি "তমস্" শব্দ নিরর্থক বলেন, তাহা হইলে, তাঁহার নিজ সিদ্ধান্তই বাধিত হইবে। কারণ, রূপাদি চারিটি পদার্থ তমঃপদার্থের উপাদান, ইহা বৌদ্ধ সিদ্ধান্ত[১]। অতএব নিরর্থক কোন পদ নাই।

পূর্ব্বোক্ত বৌদ্ধ মত খণ্ডন করিতে উদ্দ্যোতকর শেষে ইহাও বলিয়াছেন যে, কোন বৌদ্ধ "আত্মা নাই" ইহা বলিলে, তিনি প্রকৃত বৌদ্ধ সিদ্ধান্তের অপলাপ করিবেন। কারণ, "আত্মা নাই" ইহা প্রকৃত বৌদ্ধ সিদ্ধান্তই নহে। বৌদ্ধ শাস্ত্রে[২] "রূপ", "বিজ্ঞান," "বেদনা", "সংজ্ঞা" ও "সংস্কার"—এই পাঁচটিকে "স্কন্ধ" নামে অভিহিত করিয়া ঐ রূপাদি পঞ্চ স্কন্ধকেই আত্মা বলা হইয়াছে। পরে[৩] "আমি" 'রূপ' নহি, আমি 'বেদনা' নহি, আমি 'সংজ্ঞা' নহি, আমি 'সংস্কার' নহি, আমি 'বিজ্ঞান' নহি,"—এইরূপ বাক্যের দ্বারা

শূন্যে" ইত্যাদি। প্রতিবাদী উদ্দ্যোতকর লিখিয়াছেন, "যস্য রক্ষিতা প্রবাস্য ন বিদ্যতে, তদ্দ্রব্যং শ্বভ্যো হিতত্বাৎ "শুন্ত'মিত্যুচ্যতে"। উদ্দ্যোতকরের তাৎপর্য্য মনে হয় যে, "শূন্য" শব্দের যাহা রূঢ়ার্থ, তাহা স্বীকার না করিলেও যে অর্থ যৌগিক, যে অর্থ ব্যাকরণশাস্ত্রসিদ্ধ, তাহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। "শ্বভ্যো হিতং" এই অর্থে কুক্কুর-বাচক "শ্বন্" শব্দের উত্তর তদ্ধিত প্রত্যয়যোগে "শুনঃ সম্প্রসারণং বাচ দীর্ঘত্বং" এই গণসূত্রানুসারে "শূন্য" ও "শুন্ত" এই দ্বিবিধ পদ সিদ্ধ হয়। (সিদ্ধান্তকৌমুদী, তদ্ধিত প্রকরণে "উগবাদিভ্যো যৎ"। ৫। ১। ২। এই পাণিনিসূত্রের গণসূত্র দ্রষ্টব্য)। সুতরাং ব্যাকরণশাস্ত্রানুসারে "শূন্য" শব্দের প্রকৃতি ও প্রত্যয়ের দ্বারা যে যৌগিক অর্থ বুঝা যায়, তাহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই।

১। "তমস্" শব্দের কোন অর্থ নাই, ইহা বলিলে বৌদ্ধের নিজ সিদ্ধান্ত বাধিত হয়, ইহা সমর্থন করিতে উদ্দ্যোতকর লিখিয়াছেন, "চতুর্ণামুপাদেয়রূপত্বাত্তমসঃ"। তাৎপর্য্যটীকাকার এই কথার তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, রূপ, রস, গন্ধ ও স্পর্শ, এই চারিটি পদার্থই ঘটাদিরূপে পরিণত হয়, তমঃপদার্থ ঐ চারিটি পদার্থের উপাদেয়, অর্থাৎ ঐ চারিটি পদার্থ তমঃপদার্থের উপাদান, ইহা বৌদ্ধ বৈভাষিক সম্প্রদায়ের সিদ্ধান্ত। সুতরাং তাঁহারা "তমস্" শব্দকে নিরর্থক বলিলে, তাঁহাদিগের ঐ নিজ সিদ্ধান্তের সহিত বিরোধ হয়।

২। বৌদ্ধ সম্প্রদায় সংসারী জীবের দুঃখকেই "স্কন্ধ" নামে বিভাগ করিয়া "পঞ্চ স্কন্ধ" বলিয়াছেন। "বিবেক-বিলাস" গ্রন্থে ইহা বর্ণিত হইয়াছে। যথা—"দুঃখং সংসারিণঃ স্কন্ধাস্তে চ পঞ্চ প্রকীর্ত্তিতাঃ। বিজ্ঞানং বেদনা সংজ্ঞা সংস্কারো রূপমেব চ।"

বিষয় সহিত ইন্দ্রিয়বর্গের নাম (১) "রূপস্কন্ধ"। আলয়বিজ্ঞান ও প্রবৃত্তিবিজ্ঞান-প্রবাহের নাম (২) "বিজ্ঞান-স্কন্ধ"। এই স্কন্ধদ্বয়ের সম্বন্ধ জন্য সুখদুঃখাদি জ্ঞানের প্রবাহের নাম (৩) "বেদনাস্কন্ধ।" সংজ্ঞাশব্দযুক্ত বিজ্ঞান-প্রবাহের নাম (৪) "সংজ্ঞাস্কন্ধ"। পূর্ব্বোক্ত "বেদনাস্কন্ধ" জন্য রাগদ্বেষাদি, মদমানাদি, এবং ধর্ম্ম ও অধর্ম্মের নাম (৫) "সংস্কারস্কন্ধ"। ("সর্ব্বদর্শনসংগ্রহে" বৌদ্ধদর্শন দ্রষ্টব্য)। পূর্ব্বোক্ত পঞ্চ স্কন্ধ সমুদায়ই আত্মা, উহা হইতে ভিন্ন আত্মা বলিয়া কোন পদার্থ নাই, ইহা বৌদ্ধ মত বলিয়াই প্রাচীন কাল হইতে সুপ্রসিদ্ধ আছে। প্রাচীন মহা-কবি মাঘ তৎকালে ঐ সুপ্রসিদ্ধ বৌদ্ধ মতকে উপমানরূপে গ্রহণ করিয়াছেন। যথা,—

সর্ব্বকার্য্যশরীরেষু মুক্ত্বাঙ্গস্কন্ধপঞ্চকং।
সৌগতানামিবাত্মান্যো নাস্তি মন্ত্রো মহীভৃতাম্।—শিশুপালবধ।২।২৮।

৩। নাস্ত্যাত্মেতি চৈবং ব্রুবাণঃ সিদ্ধান্তং বাধতে। কথমিতি? "রূপং ভদন্ত নাহং, বেদনা সংজ্ঞা সংস্কারো বিজ্ঞানং ভদন্ত নাহং" ইত্যাদি।—ন্যায়বার্ত্তিক।

যে নিষেধ হইয়াছে, উহা বিশেষ নিষেধ, সামান্য নিষেধ নহে। সুতরাং ঐ বাক্যের দ্বারা সামান্যতঃ আত্মা নাই, ইহা বুঝা যায় না। সামান্যতঃ "আত্মা নাই", ইহাই বিবক্ষিত হইলে সামান্য নিষেধই হইত। অর্থাৎ "আত্মা নাই", "আমি নাই", "তুমি নাই"—এইরূপ বাক্যই কথিত হইত। পরন্তু রূপাদি পঞ্চ স্কন্ধের এক একটি আত্মা নহে, কিন্তু উহা হইতে অতিরিক্ত পঞ্চ স্কন্ধ সমুদায়ই আত্মা, ইহাই পূর্ব্বোক্ত বাক্যের তাৎপর্য্য হইলে অতিরিক্ত আত্মাই স্বীকৃত হয়, কেবল আত্মার নামভেদ মাত্র হয়। উদ্দ্যোতকর শেষে আরও বলিয়াছেন যে,[১] যে বৌদ্ধ "আত্মা নাই", ইহা বলেন—আত্মার অস্তিত্বই স্বীকার করেন না, তিনি "তথাগতে"র দর্শন, অর্থাৎ বুদ্ধদেবের বাক্যকে প্রমাণরূপে ব্যবস্থাপন করিতে পারেন না। কারণ, বুদ্ধদেব স্পষ্ট বাক্যের দ্বারা আত্মার নাস্তিত্ববাদীকে মিথ্যা-জ্ঞানী বলিয়াছেন। বুদ্ধদেবের ঐরূপ বাক্য নাই—ইহা বলা যাইবে না। কারণ, "সর্ব্বাভিসময়সূত্র" নামক বৌদ্ধগ্রন্থে বুদ্ধদেবের ঐরূপ বাক্য কথিত হইয়াছে। উদ্দ্যোতকরের উল্লিখিত "সর্ব্বাভিসময়সূত্র" নামক সংস্কৃত বৌদ্ধ গ্রন্থের অনুসন্ধান করিয়াও সংবাদ পাই নাই। কিন্তু পরবর্ত্তী বৌদ্ধ দার্শনিকগণ বৌদ্ধমত বলিয়া নানাগ্রন্থে নানামতের উল্লেখ ও সমর্থন করিলেও বুদ্ধদেব নিজে যে, বেদসিদ্ধ নিত্য আত্মার অস্তিত্বেই দৃঢ়বিশ্বাসী ছিলেন, ইহাই আমাদিগের দৃঢ় বিশ্বাস। অবশ্য সুপ্রাচীন পালি বৌদ্ধগ্রন্থ "পোট্‌ঠপাদ সুত্তে" আত্মার স্বরূপ সম্বন্ধে পরিব্রাজক পোট্‌ঠপাদের প্রশ্নোত্তরে বুদ্ধদেব আত্মার স্বরূপ দুর্জ্ঞেয় বলিয়া ঐ সম্বন্ধে কোন প্রশ্নেরই উত্তর দেন নাই, ইহা পাওয়া যায়, এবং আরও কোন কোন গ্রন্থে আত্মার স্বরূপ-বিষয়ে প্রশ্ন করিলে বুদ্ধদেব মৌনাবলম্বন করিয়াছেন, ইহা পাওয়া যায়। কিন্তু তদ্দ্বারা বুদ্ধদেব যে, আত্মার অস্তিত্বই মানিতেন না, নৈরাত্ম্যই তাঁহার অভিমত তত্ত্ব, ইহা বুঝিবার কোন কারণ নাই। কারণ, তিনি জিজ্ঞাসুর অধিকারানুসারেই নানাবিধ উপদেশ করিয়াছেন। "বোধিচিত্ত-বিবরণ" গ্রন্থে "দেশনা লোক-নাথানাং সত্ত্বাশয়বশানুগাঃ" ইত্যাদি শ্লোকেও ইহা স্পষ্ট বর্ণিত হইয়াছে। উপনিষদেও অধিকারি-বিশেষের জন্য নানাভাবে আত্মতত্ত্বের উপদেশ দেখা যায়। বুদ্ধদেব আত্মার অস্তিত্বই অস্বীকার করিলে জিজ্ঞাসু পোট্‌ঠপাদকে "তোমার পক্ষে ইহা দুর্জ্ঞেয়" এই কথা প্রথমে বলিবেন কেন? সুতরাং বুঝা যায়, বুদ্ধদেব পোট্‌ঠপাদকে আত্মতত্ত্ববোধে অনধিকারী বুঝিয়াই তাঁহার কোন প্রশ্নের প্রকৃত উত্তর প্রদান করেন নাই। পরন্তু বুদ্ধদেবের মতে আত্মার অস্তিত্বই না থাকিলে নির্ব্বাণ লাভের জন্য তাঁহার কঠোর তপস্যা ও উপদেশাদির উপপত্তি হইতে পারে না। আত্মা বলিয়া কোন পদার্থ না থাকিলে কাহার নির্ব্বাণ হইবে? নির্ব্বাণকালেও যদি কাহারই অস্তিত্বই না থাকে, তাহা হইলে কিরূপেই বা ঐ নির্ব্বাণ মানবের কাম্য হইতে পারে? পরন্তু বুদ্ধদেব আত্মার অস্তিত্বই অস্বীকার করিলে, তাঁহার কথিত জন্মান্তরবাদের উপদেশ কোনরূপেই সঙ্গত হইতে পারে না। বুদ্ধদেব বোধিবৃক্ষতলে সম্বোধি লাভ করিয়া "অনেকজাতিসংসারং" ইত্যাদি যে গাথাটি পাঠ করিয়াছিলেন,

---

১। ন চাত্মানমনভ্যুপগচ্ছতা তথাগতদর্শনমর্থবত্তায়াং ব্যবস্থাপয়িতুং শক্যং। ন চেদং বচনং নাস্তি। "সর্ব্বাভি-সময়সূত্রে"হভিধানাৎ। যথা—"ভারং বো ভিক্ষবো দেশয়িষ্যামি, ভারহারঞ্চ, ভারঃ পঞ্চস্কন্ধাঃ, ভারহারশ্চ পুদ্গল ইতি। যশ্চাত্মা নাস্তীতি স মিথ্যাদৃষ্টিকো ভবতীতি সূত্রম্।—ন্যায়বার্ত্তিক।

বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের প্রধান ধর্ম্মগ্রন্থ "ধম্মপদে" তাহার উল্লেখ আছে। বুদ্ধদেবের উচ্চারিত ঐ গাথায় জন্মান্তরবাদের স্পষ্ট নির্দ্দেশ আছে, এবং "ধম্মপদে"র ২৪শ অধ্যায়ে "মনুজস্স পমত্তচারিনো" ইত্যাদি শ্লোকে বৌদ্ধমতে জন্মান্তরবাদের বিশেষরূপ উল্লেখ দেখা যায়। বুদ্ধদেব জন্মান্তরধারার উচ্ছেদের জন্যই অষ্টাঙ্গ আর্য্যমার্গের যে উপদেশ করিয়াছিলেন, তদ্দ্বারাও তাঁহার মতে আত্মার অস্তিত্ব ও বেদসম্মত নিত্যত্বই আমরা বুঝিতে পারি। "মিলিন্দ-পঞ্‌হ" নামক পালি বৌদ্ধগ্রন্থে রাজা মিলিন্দের প্রশ্নোত্তরে ভিক্ষু নাগসেনের কথায় পাওয়া যায় যে, শরীরচিত্তাদি সমষ্টিই আত্মা। সুপ্রাচীন পালি বৌদ্ধগ্রন্থে অন্যান্য স্থানেও এই ভাবের কথা থাকায় মনে হয়, প্রাচীন বৌদ্ধ দার্শনিকগণ সূক্ষ্ম বিচার করিয়া রূপাদি পঞ্চস্কন্ধ-বিশেষের সমষ্টিই বুদ্ধদেবের অভিমত আত্মা বলিয়া সমর্থন করিয়াছেন। বৈদিক সিদ্ধান্তে যাহা অনাত্মা, বৌদ্ধ সিদ্ধান্তে তাহাকে আত্মা বলিয়াছেন। পরমপ্রাচীন ভাষ্যকার বাৎস্যায়নও 'দেহাদি-সমষ্টিমাত্রই আত্মা'—এই মতকেই এখানে পূর্ব্বপক্ষরূপে গ্রহণ করিয়াছেন, আত্মার নাস্তিত্বপক্ষই পূর্ব্বপক্ষরূপে গ্রহণ করেন নাই। মূলকথা, কোন কোন বৌদ্ধ-বিশেষ আত্মার নাস্তিত্ব বা নৈরাত্ম্যই বৌদ্ধ সিদ্ধান্ত বলিয়া সমর্থন করিলেও উহা যে প্রকৃত বৌদ্ধ সিদ্ধান্তই নহে, ইহাও উদ্দ্যোতকর শেষে প্রতিপন্ন করিয়াছেন।

বস্তুতঃ "আত্মা নাই"—এইরূপ সিদ্ধান্ত কেহ সমর্থন করিতে চেষ্টা করিলেও, উহা কোনরূপেই প্রতিপন্ন করা যায় না। আত্মার নাস্তিত্ব কোনরূপেই সিদ্ধান্ত হইতে পারে না। কারণ, আত্মা অহং-প্রত্যয়গম্য। "অহং" বা "আমি" এইরূপ জ্ঞান আত্মাকেই বিষয় করিয়া হইয়া থাকে। "আমি ইহা জানিতেছি"—এইরূপ সার্ব্বজনীন অনুভবে "আমি" জ্ঞাতা, এবং "ইহা" জ্ঞেয়। ঐ স্থলে জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় যে ভিন্ন পদার্থ, তাহা স্পষ্ট বুঝা যায়। সুতরাং যাহা অহং-প্রত্যয়গম্য, অর্থাৎ যাহাকে সমস্ত জীব "অহং" বা "আমি' বলিয়া বুঝে, তাহাই আত্মা। সর্ব্বজীবের অনুভবসিদ্ধ ঐ আত্মার অস্তিত্ব-বিষয়ে কোন সংশয় বা বিবাদ হইতে পারে না। আত্মার অস্তিত্ব সর্ব্বজীবের অনুভবসিদ্ধ না হইলে, "আমি নাই" অথবা "আমি আছি কি না", এইরূপ জ্ঞান হইতে পারিত। কিন্তু কোন প্রকৃতিস্থ জীবের ঐরূপ জ্ঞান জন্মে না। পরন্ত যিনি "আত্মা নাই" বলিয়া আত্মার নিরাকরণ করিবেন, তিনি নিজেই আত্মা। নিরাকর্ত্তা নিজে নাই, অথচ তিনি নিজের নিরাকরণ করিতেছেন, ইহা অতীব হাস্যাস্পদ। পরন্ত আত্মা স্বতঃপ্রসিদ্ধ না হইলে, আত্মার অস্তিত্ব-বিষয়ে প্রমাণ-প্রশ্নও নিরর্থক। কারণ, আত্মা না থাকিলে প্রমাণেরই অস্তিত্ব থাকে না। 'প্রমা' অর্থাৎ যথার্থ অনুভবের করণকে প্রমাণ বলে। কিন্তু অনুভবিতা কেহ না থাকিলে প্রমারূপ অনুভবই হইতে পারে না। সুতরাং প্রমাণ মানিতে হইলে অনুভবিতা আত্মাকে মানিতেই হইবে। তাহা হইলে আর আত্মার অস্তিত্ব-বিষয়ে প্রমাণ-প্রশ্ন করিয়া প্রতিবাদীর কোন লাভ নাই। পরন্ত আত্মার অস্তিত্ব-বিষয়ে প্রমাণ কি? এইরূপ প্রশ্নই আত্মার অস্তিত্ব-বিষয়ে প্রমাণ বলা যাইতে পারে। কারণ, যিনি ঐরূপ প্রশ্ন করিবেন, তিনি নিজেই আত্মা। প্রশ্নকারী নিজে নাই, অথচ প্রশ্ন হইতেছে, ইহা কোনরূপেই হইতে পারে না। বাদী না

থাকিলে বাদ প্রতিবাদ হইতে পারে না। পরন্তু আত্মা না থাকিলে জীবের কোন বিষয়ে প্রবৃত্তিই হইতে পারে না। কারণ, আত্মার ইষ্ট বিষয়েই প্রবৃত্তি হইয়া থাকে। ইষ্টসাধনত্ব-জ্ঞান প্রবৃত্তির কারণ। "ইহা আমার ইষ্টসাধন" এইরূপ জ্ঞান না হইলে কোন বিষয়েই কাহারও প্রবৃত্তি জন্মে না। আমার ইষ্টসাধন বলিয়া জ্ঞান হইলে, আমার অর্থাৎ আত্মার অস্তিত্ব প্রতিপন্ন হয়। আত্মা বা "আমি" বলিয়া কোন পদার্থ না থাকিলে "আমার ইষ্টসাধন", এইরূপ জ্ঞান হইতেই পারে না। শেষ কথা, জ্ঞানপদার্থ সকলেরই স্বীকার্য্য। যিনি জ্ঞানেরও অস্তিত্ব স্বীকার করিবেন না, তিনি কোন মত স্থাপন বা কোনরূপ তর্ক করিতেই পারিবেন না। যাঁহার নিজেরও কোন জ্ঞান নাই, যিনি কিছুই বুঝেন না, যিনি জ্ঞানের অস্তিত্বই মানেন না, তিনি কিরূপে তাঁহার অভিমত ব্যক্ত করিবেন? ফলকথা, জ্ঞান সর্ব্বজীবের মনোগ্রাহ্য অত্যন্ত প্রসিদ্ধ পদার্থ, ইহা সকলেরই স্বীকার্য্য। জ্ঞান সর্ব্বসিদ্ধ পদার্থ হইলে, ঐ জ্ঞানের আশ্রয়, জ্ঞাতাও সর্ব্বসিদ্ধ পদার্থ হইবে। কারণ, জ্ঞান আছে, কিন্তু তাহার আশ্রয়—জ্ঞাতা নাই, ইহা একেবারেই অসম্ভব। যিনি জ্ঞাতা, তিনিই আত্মা। জ্ঞাতারই নামান্তর আত্মা। সুতরাং আত্মার অস্তিত্ববিষয়ে কোন সংশয় বা বিবাদ হইতেই পারে না। সাংখ্য-সূত্রকারও বলিয়াছেন, "অস্ত্যাত্মা নাস্তিত্বসাধনাভাবাৎ।"৬।১। অর্থাৎ আত্মার নাস্তিত্বের কোন প্রমাণ না থাকায়, আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার্য্য। অস্তিত্ব ও নাস্তিত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ। সুতরাং উহার একটির প্রমাণ না থাকিলে, অপরটি সিদ্ধ হইবে, সন্দেহ নাই। তাৎপর্য্যটীকাকার বলিয়াছেন যে, যে ব্যক্তি ধর্ম্মীতেই বিপ্রতিপন্ন, অর্থাৎ আত্মা বলিয়া কোন ধর্ম্মীই যিনি মানেন না, তাঁহার পক্ষে উহাতে নাস্তিত্ব-ধর্ম্মের সাধনে কোন প্রমাণই নাই। কারণ, তিনি আত্মাকেই ধর্ম্মিরূপে গ্রহণ করিয়া, তাহাতে নাস্তিত্ব ধর্ম্মের অনুমান করিবেন। কিন্তু তাঁহার মতে আত্মা আকাশ-কুসুমের ন্যায় অলীক বলিয়া তাঁহার সমস্ত অনুমানই "আশ্রয়াসিদ্ধি" দোষবশতঃ অপ্রমাণ হইবে। পরন্তু সাধারণ লোকেও যে আত্মার অস্তিত্ব অনুভব করে, সেই আত্মাকে যিনি অলীক বলেন, অথচ সেই আত্মাকেই ধর্ম্মিরূপে গ্রহণ করিয়া তাহাতে নাস্তিত্বের অনুমান করেন,—তিনি লৌকিকও নহেন, পরীক্ষকও নহেন, সুতরাং তিনি উন্মত্তের ন্যায় উপেক্ষণীয়। মূলকথা, সামান্যতঃ আত্মার অস্তিত্ব-বিষয়ে কাহারও কোন সংশয় হয় না। আত্মা বলিয়া যে কোন পদার্থ আছে, ইহা সর্ব্বসিদ্ধ। কিন্তু আত্মা সর্ব্বসিদ্ধ হইলেও উহা কি দেহাদিসংঘাত মাত্র? অথবা তাহা হইতে ভিন্ন?—এইরূপ সংশয় হয়। কারণ, "চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিতেছে," "মনের দ্বারা জানিতেছে," "বুদ্ধির দ্বারা বিচার করিতেছে," "শরীরের দ্বারা সুখ দুঃখ অনুভব করিতেছে", এইরূপ যে "ব্যপদেশ" হয়, ইহা কি অবয়বের দ্বারা দেহাদি-সংঘাতরূপ সমুদায়ের ব্যপদেশ? অথবা অন্যের দ্বারা অন্যের ব্যপদেশ?—ইহা নিশ্চয় করা যায় না।

ভাষ্য। অন্যেনায়মন্যস্য ব্যপদেশঃ। কস্মাৎ?

অনুবাদ। (উত্তর) ইহা অন্যের দ্বারা অন্যের ব্যপদেশ। (প্রশ্ন) কেন?

সূত্র। দর্শন-স্পর্শনাভ্যামেকার্থগ্রহণাৎ ॥১॥১॥১॥

অনুবাদ। (উত্তর) যেহেতু "দর্শন" ও "স্পর্শনের" দ্বারা অর্থাৎ চক্ষুরিন্দ্রিয় ও ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা (একই জ্ঞাতার) এক পদার্থের জ্ঞান হয়।

বিবৃতি। দেহাদি-সংঘাত আত্মা নহে। কারণ, ঐ দেহাদি-সংঘাতের অন্তর্গত ইন্দ্রিয়বর্গ আত্মা নহে, ইহা নিশ্চিত। ইন্দ্রিয়কে আত্মা বলিলে, ভিন্ন ভিন্ন ইন্দ্রিয়কে ভিন্ন ভিন্ন প্রত্যক্ষের কর্ত্তা ভিন্ন ভিন্ন আত্মা বলিতে হইবে। তাহা হইলে ইন্দ্রিয় কর্তৃক ভিন্ন ভিন্ন প্রত্যক্ষগুলি এককর্তৃক হইবে না। কিন্তু "আমি চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা যে পদার্থকে দর্শন করিয়াছি, সেই পদার্থকে ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারাও স্পর্শ করিতেছি"—এইরূপে ঐ দুইটি প্রত্যক্ষের মানস প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। ঐ মানস প্রত্যক্ষের দ্বারা পূর্ব্বজাত সেই দুইটি প্রত্যক্ষ যে একবিষয়ক এবং এককর্তৃক, অর্থাৎ একই জ্ঞাতা যে একই বিষয়ে চক্ষুরিন্দ্রিয় ও ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা সেই দুইটি প্রত্যক্ষ করিয়াছে, ইহা বুঝা যায়। সুতরাং ইন্দ্রিয় আত্মা নহে, ইহা নিশ্চিত।

ভাষ্য। দর্শনেন কশ্চিদর্থো গৃহীতঃ, স্পর্শনেনাপি সোঽর্থো গৃহ্যতে, যমহমদ্রাক্ষং চক্ষুষা তং স্পর্শনেনাপি স্পৃশামীতি, যঞ্চাস্পার্ক্ষং স্পর্শনেন, তং চক্ষুষা পশ্যামীতি। একবিষয়ৌ চেমৌ প্রত্যয়াবেককর্ত্তৃকৌ প্রতিসন্ধীয়েতে, ন চ সঙ্ঘাতকর্ত্তৃকৌ, নেন্দ্রিয়েণৈক[১]-কর্ত্তৃকৌ। তদ্‌যোঽসৌ চক্ষুষা ত্বগিন্দ্রিয়েণ চৈকার্থস্য গ্রহীতা ভিন্ননিমিত্তা[২]বনন্যকর্ত্তৃকৌ[৩] প্রত্যয়ৌ সমানবিষয়ৌ[৪] প্রতিসন্দধাতি সোঽর্থান্তরভূত আত্মা। কথং পুনর্নেন্দ্রিয়েণৈককর্ত্তৃকৌ? ইন্দ্রিয়ং খলু স্ব-স্ব-বিষয়গ্রহণমনন্যকর্ত্তৃকং প্রতিসন্ধাতুমর্হতি নেন্দ্রিয়ান্তরস্য বিষয়ান্তরগ্রহণমিতি। কথং ন সংঘাতকর্ত্তৃকৌ? একঃ খল্বয়ং ভিন্ননিমিত্তৌ স্বাত্মকর্ত্তৃকৌ প্রতিসংহিতৌ প্রত্যয়ৌ বেদয়তে, ন সংঘাতঃ। কস্মাৎ? অনিবৃত্তং হি সংঘাতে[৫] প্রত্যেকং বিষয়ান্তরগ্রহণস্যাপ্রতিসন্ধানমিন্দ্রিয়ান্তরেণেবেতি।

১। "ইন্দ্রিয়েণ" এই স্থলে অভেদ অর্থে তৃতীয়া বিভক্তি বুঝা যায়।

২। ভিন্নমিন্দ্রিয়ং নিমিত্তং যয়োঃ। ৩। "অনন্যকর্ত্তৃকৌ" আত্মৈককর্ত্তৃকৌ। ৪। "সমানবিষয়ৌ" দ্রব্যমেকং বিষয় ইত্যর্থঃ।—তাৎপর্য্যটীকা

৫ "সংঘাতে" এই স্থলে সপ্তমী বিভক্তির দ্বারা অন্তর্গতত্ব অর্থ বুঝা যাইতে পারে। কেবলান্বয়ী অনুমানের ব্যাখ্যারম্ভে টীকাকার জগদীশ লিখিয়াছেন, "নির্দ্ধারণ ইব অন্তর্গতত্বেঽপি সপ্তমীপ্রয়োগাৎ" ভাষ্যের শেষে "ইন্দ্রিয়ান্তরেণ"

অনুবাদ। "দর্শনের" দ্বারা (চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা) কোন পদার্থ জ্ঞাত হইয়াছে, "স্পার্শনের" দ্বারাও (ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারাও) সেই পদার্থ জ্ঞাত হইতেছে, (কারণ) "যে পদার্থকে আমি চক্ষুর দ্বারা দেখিয়াছিলাম, তাহাকে ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারাও স্পর্শ করিতেছি," এবং "যে পদার্থকে ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা স্পর্শ করিয়াছিলাম, তাহাকে চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিতেছি,"। এইরূপে একবিষয়ক এই জ্ঞানদ্বয় (চাক্ষুষ ও স্পার্শন-প্রত্যক্ষ) এককর্তৃকরূপে প্রতিসংহিত (প্রত্যভিজ্ঞাত) হয়, সংঘাতকর্তৃকরূপে প্রতিসংহিত হয় না, ইন্দ্রিয়রূপ এককর্তৃকরূপেও প্রতিসংহিত হয় না। [অর্থাৎ একপদার্থ-বিষয়ে পূর্ব্বোক্ত চাক্ষুষ ও স্পার্শন প্রত্যক্ষের যে প্রত্যভিজ্ঞা হয়, তদ্দ্বারা বুঝা যায়, ঐ দুইটি প্রত্যক্ষের একই কর্ত্তা—দেহাদিসমষ্টি উহার কর্ত্তা নহে ; কোন একটিমাত্র ইন্দ্রিয়ও উহার কর্ত্তা নহে।]

অতএব চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা এবং ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা একপদার্থের জ্ঞাতা এই যে পদার্থ, ভিন্ন-নিমিত্তক (বিভিন্নেন্দ্রিয়-নিমিত্তক) অনন্যকর্তৃক (একাত্মকর্তৃক) সমান-বিষয়ক (একদ্রব্য-বিষয়ক) জ্ঞানদ্বয়কে (পূর্ব্বোক্ত দুইটি প্রত্যক্ষকে) প্রতি-সন্ধান করে, তাহা অর্থান্তরভূত, অর্থাৎ দেহাদি-সংঘাত বা ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন আত্মা।

(প্রশ্ন) ইন্দ্রিয়রূপ এককর্তৃক নহে কেন ? অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত একবিষয়ক দুইটি প্রত্যক্ষ কোন একটি ইন্দ্রিয় কর্তৃক নহে, ইহার হেতু কি ? (উত্তর) যেহেতু ইন্দ্রিয় অনন্যকর্তৃক অর্থাৎ নিজ কর্তৃক স্ব স্ব বিষয়জ্ঞানকেই প্রতিসন্ধান করিতে পারে, ইন্দ্রিয়ান্তর কর্তৃক বিষয়ান্তরজ্ঞানকে প্রতিসন্ধান করিতে পারে না। (প্রশ্ন) সংঘাতকর্তৃক নহে কেন ? অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত দুইটি প্রত্যক্ষ দেহাদি-সংঘাত কর্তৃক নহে, ইহার হেতু কি ? (উত্তর) যেহেতু এই এক জ্ঞাতাই ভিন্ননিমিত্ত জন্য নিজ কর্তৃক প্রতিসংহিত অর্থাৎ প্রতিসন্ধানরূপ জ্ঞানের বিষয়ীভূত জ্ঞানদ্বয়কে (পূর্ব্বোক্ত প্রত্যক্ষদ্বয়কে) জানে, সংঘাত জানে না, অর্থাৎ দেহাদি-সংঘাত ঐ প্রত্যক্ষদ্বয়ের প্রতিসন্ধান করিতে পারে না। (প্রশ্ন) কেন ? অর্থাৎ দেহাদি-সংঘাত ঐ প্রত্যক্ষদ্বয়কে প্রতিসন্ধান করিতে পারে না, ইহার হেতু কি ? (উত্তর) যেহেতু

এইরূপ তৃতীয়ান্ত উপমান পদের প্রয়োগ থাকায়, "প্রত্যেকং" এই উপমেয় পদও তৃতীয়ান্ত বুঝিতে হইবে। অপ্রতিসন্ধানের প্রতিযোগী প্রতিসন্ধান ক্রিয়ার কর্তৃকারকে ঐ স্থলে তৃতীয়া বিভক্তির প্রয়োগ হইয়াছে এবং ঐ প্রতিসন্ধান ক্রিয়ার কর্মকারকে ("বিষয়ান্তরগ্রহণস্য" এই স্থলে) কৃদ্‌যোগে ষষ্ঠী বিভক্তির প্রয়োগ হইয়াছে "উভয়প্রাপ্তৌ কর্মণি।"—পাণিনিসূত্র।২।৩।৬৬।

অন্য ইন্দ্রিয় কর্ত্তৃক অন্য বিষয়জ্ঞানের অর্থাৎ সেই ইন্দ্রিয়ের অগ্রাহ্য বিষয়ান্তরের জ্ঞানের প্রতিসন্ধানের অভাবের ন্যায় দেহাদি-সংঘাতের অন্তর্গত প্রত্যেক পদার্থ (দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতি) কর্ত্তৃক বিষয়ান্তরজ্ঞানের প্রতিসন্ধানের অভাব নিবৃত্ত হয় না। [অর্থাৎ ঐ দেহাদি-সংঘাতের অন্তর্গত দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতি প্রত্যেক পদার্থই একে অপরের বিষয়জ্ঞানের প্রতিসন্ধান করিতে না পারায়, ঐ দেহাদিসংঘাত পূর্ব্বোক্ত প্রত্যক্ষদ্বয়কে প্রতিসন্ধান করিতে পারে না, ইহা স্বীকার্য্য ।]

টিপ্পনী। কর্ত্তা ব্যতীত কোন ক্রিয়াই হইতে পারে না। ক্রিয়ামাত্রেরই কর্ত্তা আছে। সুতরাং "চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিতেছে", "মনের দ্বারা বুঝিতেছে", "বুদ্ধির দ্বারা বিচার করিতেছে", "শরীরের দ্বারা সুখ দুঃখ অনুভব করিতেছে" ইত্যাদি বাক্যের দ্বারা দর্শনাদি ক্রিয়া ও চক্ষুরাদি করণের কোন কর্ত্তার সহিত সম্বন্ধ বুঝা যায়। অর্থাৎ কোন কর্ত্তা চক্ষুরাদি করণের দ্বারা দর্শনাদি ক্রিয়া করিতেছে, —ইহা বুঝা যায়। ন্যায়মতে আত্মাই কর্ত্তা। কিন্তু ঐ আত্মা কে, ইহা বিচার দ্বারা প্রতিপাদন করা আবশ্যক। "চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিতেছে" ইত্যাদি পূর্ব্বোক্ত বাক্যের দ্বারা ক্রিয়া ও করণের কর্ত্তার সহিত সম্বন্ধ কথিত হওয়ায়, উহার নাম "ব্যপদেশ"। কিন্তু ঐ ব্যপদেশ যদি চক্ষুরাদি অবয়বের দ্বারা সমুদায়ের (সংঘাতের) ব্যপদেশ হয়, তাহা হইলে দেহাদিসংঘাতই দর্শনাদি ক্রিয়ার কর্ত্তা বা আত্মা, ইহা সিদ্ধ হয়। আর যদি উহা অন্যের দ্বারা অন্যের ব্যপদেশ হয়, তাহা হইলে ঐ দর্শনাদি ক্রিয়ার কর্ত্তা—আত্মা দেহাদি-সংঘাত হইতে অতিরিক্ত, এই সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। ভাষ্যকার বিচারের জন্য প্রথমে পূর্ব্বোক্ত দ্বিবিধ ব্যপদেশ বিষয়ে সংশয় সমর্থনপূর্ব্বক ঐ ব্যপদেশ অন্যের দ্বারা অন্যের ব্যপদেশ, এই সিদ্ধান্তপক্ষের উল্লেখ করিয়া উহা সমর্থন করিতে মহর্ষির সিদ্ধান্তসূত্রের অবতারণা করিয়াছেন। সূত্রে যদ্দ্বারা দর্শন করা যায়—এই অর্থে "দর্শন" শব্দের অর্থ এখানে 'চক্ষুরিন্দ্রিয়'। এবং যদ্দ্বারা স্পর্শ করা যায়—এই অর্থে "স্পর্শন" শব্দের অর্থ 'ত্বগিন্দ্রিয়'। মহর্ষি বলিয়াছেন যে, চক্ষুরিন্দ্রিয় ও ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা একই পদার্থের জ্ঞান হইয়া থাকে। অর্থাৎ কোন পদার্থকে চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিয়া ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারাও ঐ পদার্থের স্পার্শন প্রত্যক্ষ করে। মহর্ষির তাৎপর্য্য এই যে, চক্ষুর দ্বারা দর্শন ও ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা স্পার্শন, এই দুইটি প্রত্যক্ষের একই কর্ত্তা। দেহাদি-সংঘাতরূপ অনেক পদার্থ, অথবা কোন একটি ইন্দ্রিয়ই ঐ প্রত্যক্ষদ্বয়ের কর্ত্তা নহে। সুতরাং দেহাদি-সংঘাত অথবা ইন্দ্রিয় আত্মা নহে, ইহা সিদ্ধ হয়। একই ব্যক্তি যে, চক্ষুরিন্দ্রিয় ও ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা এক পদার্থের প্রত্যক্ষ করে, ইহা বুঝাইতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, "যে পদার্থকে আমি চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিয়াছিলাম, তাহাকে ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারাও স্পর্শ করিতেছি" ইত্যাদি প্রকারে একবিষয়ক ঐ দুইটি প্রত্যক্ষের যে প্রতিসন্ধান (মানস-প্রত্যক্ষ-বিশেষ) জন্মে, তদ্দ্বারা ঐ দুইটি প্রত্যক্ষ যে এককর্ত্তৃক, অর্থাৎ একই ব্যক্তি যে, ঐ দুইটি প্রত্যক্ষের কর্ত্তা, ইহা সিদ্ধ হয়। পূর্ব্বোক্ত মানসপ্রত্যক্ষরূপ প্রতিসন্ধান-জ্ঞানকে ভ্রম বলিবার কোন কারণ নাই। সুতরাং প্রত্যক্ষ প্রমাণের দ্বারাই পূর্ব্বোক্ত প্রত্যক্ষদ্বয়ের এককর্ত্তৃকত্ব সিদ্ধ হওয়ায়, তদ্বিষয়ে কোন সংশয় হইতে পারে

না। পূর্ব্বোক্ত এক পদার্থ-বিষয়ক দুইটি প্রত্যক্ষ ইন্দ্রিয়রূপ এককর্তৃক নহে কেন ? অর্থাৎ যে ইন্দ্রিয় দর্শনের কর্ত্তা, তাহাই স্পার্শনের কর্ত্তা, ইহা কেন বলা যায় না ? ভাষ্যকার ইহা বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, ইন্দ্রিয়গুলি ভিন্ন, এবং উহাদিগের গ্রাহ্যবিষয়ও ভিন্ন। সমস্ত পদার্থ কোন একটি ইন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য নহে। সুতরাং চক্ষুরিন্দ্রিয়কে দর্শনের কর্ত্তা বলা গেলেও স্পার্শনের কর্ত্তা বলা যায় না। স্পর্শ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের বিষয় না হওয়ায়, স্পর্শের প্রত্যক্ষে চক্ষুঃ কর্ত্তাও হইতে পারে না। সুতরাং ইন্দ্রিয়কে প্রত্যক্ষের কর্ত্তা বলিতে হইলে, ভিন্ন ভিন্ন ইন্দ্রিয়কে ভিন্ন ভিন্ন প্রত্যক্ষের কর্ত্তাই বলিতে হইবে। তাহা হইলে পূর্ব্বোক্ত স্থলে কোন একটি ইন্দ্রিয়ই সেই দ্বিবিধ প্রত্যক্ষের কর্ত্তা, ইহা আর বলা যাইবে না। তাহা বলিতে গেলে পূর্ব্বোক্তরূপ যথার্থ প্রতিসন্ধান উপপন্ন হইবে না। কারণ, চক্ষুরিন্দ্রিয়কেই যদি পূর্ব্বোক্ত প্রত্যক্ষদ্বয়ের কর্ত্তা বলা হয়, তাহা হইলে ঐ চক্ষুরিন্দ্রিয়কেই ঐ প্রত্যক্ষদ্বয়ের প্রতিসন্ধানকর্ত্তা বলিতে হইবে। কিন্তু চক্ষুরিন্দ্রিয় তাহার নিজ কর্তৃক নিজ বিষয়জ্ঞানের অর্থাৎ দর্শনরূপ প্রত্যক্ষের প্রতিসন্ধান করিতে পারিলেও ত্বগিন্দ্রিয় কর্তৃক বিষয়ান্তর-জ্ঞানকে অর্থাৎ স্পার্শন প্রত্যক্ষকে প্রতিসন্ধান করিতে পারে না। কারণ, যে পদার্থের প্রতিসন্ধান বা প্রত্যভিজ্ঞা হইবে, তাহার স্মরণ আবশ্যক। স্মরণ ব্যতীত প্রত্যভিজ্ঞা জন্মে না। একের জ্ঞাত পদার্থ অন্যে স্মরণ করিতে পারে না, ইহা সর্ব্বসিদ্ধ। সুতরাং ত্বগিন্দ্রিয় কর্তৃক যে প্রত্যক্ষ, চক্ষুরিন্দ্রিয় তাহা স্মরণ করিতে না পারায়, প্রতিসন্ধান করিতে পারে না। সুতরাং কোন একটি ইন্দ্রিয়ই যে, পূর্ব্বোক্ত প্রত্যক্ষদ্বয়ের কর্ত্তা নহে, ইহা বুঝা যায়। দেহাদিসংঘাতই ঐ প্রত্যক্ষদ্বয়ের কর্ত্তা নহে কেন ? ইহা বুঝাইতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, একই জ্ঞাতা নিজকর্তৃক ঐ প্রত্যক্ষদ্বয়ের প্রতিসন্ধান করে, অর্থাৎ "যে আমি চক্ষুর দ্বারা এই পদার্থকে দর্শন করিয়াছিলাম, সেই আমিই ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা এই পদার্থকে স্পর্শন করিতেছি।" এইরূপে ঐ চাক্ষুষ ও স্পার্শন প্রত্যক্ষের মানস-প্রত্যক্ষরূপ প্রত্যভিজ্ঞা করে, দেহাদি-সংঘাত ঐ প্রতিসন্ধান করিতে পারে না। সুতরাং দেহাদি-সংঘাত ঐ প্রত্যক্ষদ্বয়ের কর্ত্তা নহে, ইহা বুঝা যায়। দেহাদি-সংঘাত ঐ প্রত্যক্ষদ্বয়কে প্রতিসন্ধান করিতে পারে না কেন ? ইহা বুঝাইতে ভাষ্যকার দৃষ্টান্ত দ্বারা বলিয়াছেন যে, যেমন এক ইন্দ্রিয় অন্য ইন্দ্রিয়ের জ্ঞাত বিষয়ের জ্ঞানকে প্রতিসন্ধান করিতে পারে না, কারণ, একের জ্ঞাত বিষয় অপরে স্মরণ করিতে পারে না, তদ্রূপ দেহাদি সংঘাতের অন্তর্গত দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতি প্রত্যেক পদার্থ একে অপরের জ্ঞাত বিষয়জ্ঞানকে প্রতিসন্ধান করিতে পারে না। ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য এই যে, বহু পদার্থের সমষ্টিকে "সংঘাত" বলে ঐ "সংঘাতে"র অন্তর্গত প্রত্যেক পদার্থ বা ব্যষ্টি হইতে সংঘাত বা সমষ্টি কোন অতিরিক্ত পদার্থ নহে। দেহাদি-সংঘাত উহার অন্তর্গত দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতি ব্যষ্টি হইতে অতিরিক্ত পদার্থ হইলে, অতিরিক্ত আত্মাই স্বীকৃত হইবে। সুতরাং দেহাদি-সংঘাত দেহাদি প্রত্যেক পদার্থ হইতে পৃথক্ পদার্থ নহে, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। কিন্তু ঐ দেহাদি-সংঘাতের অন্তর্গত দেহ প্রভৃতি কোন পদার্থই একে অপরের বিষয়জ্ঞানকে প্রতিসন্ধান করিতে পারে না। দেহ কর্তৃক যে বিষয়জ্ঞান হইবে, ইন্দ্রিয়াদি তাহা স্মরণ করিতে না পারায়, প্রতিসন্ধান করিতে পারে না। ইন্দ্রিয় কর্তৃক যে বিষয় জ্ঞান হইবে, দেহাদি তাহা স্মরণ করিতে

না পারায়, প্রতিসন্ধান করিতে পারে না। এইরূপে দেহ প্রভৃতি প্রত্যেক পদার্থ যদি অপরের জ্ঞানের প্রতিসন্ধান করিতে না পারে, তাহা হইলে ঐ দেহাদি-সংঘাতও পূর্ব্বোক্ত দুই ইন্দ্রিয় জন্য দুইটি প্রত্যক্ষের প্রতিসন্ধান করিতে পারে না, ইহ স্বীকার্য্য। কারণ, ঐ সংঘাত দেহ প্রভৃতি প্রত্যেক পদার্থ হইতে পৃথক্ কোন পদার্থ নহে। প্রতিসন্ধান জন্মিলে, তখন প্রতিসন্ধানের অভাব যে অপ্রতিসন্ধান; তাহা নিবৃত্ত হয়। কিন্তু দেহাদির অন্তর্গত প্রত্যেক পদার্থ কর্তৃক বাদীর অভিমত যে বিষয়ান্তর-জ্ঞানের প্রতিসন্ধান, তাহা কখনই জন্মে না, জন্মিবার সম্ভাবনাই নাই, সুতরাং সেখানে অপ্রতিসন্ধানের কোন দিনই নিবৃত্তি হয় না। ভাষ্যকার এই ভাব প্রকাশ করিতেই অর্থাৎ ঐরূপ প্রতিসন্ধান কোন কালেই জন্মিবার সম্ভাবনা নাই, ইহা প্রকাশ করিতেই এখানে "অপ্রতিসন্ধানং অনিবৃত্তং" এইরূপ ভাষা প্রয়োগ করিয়াছেন।

এখানে স্মরণ করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকার মহর্ষির এই সূত্রানুসারে আত্মা ইন্দ্রিয় ভিন্ন, এই সিদ্ধান্তকেই প্রথম অধ্যায়ে "অধিকরণ সিদ্ধান্তে"র উদাহরণরূপে উল্লেখ করিয়াছেন। এই সিদ্ধান্তের সিদ্ধিতে ইন্দ্রিয়ের নানাত্ব প্রভৃতি অনেক আনুষঙ্গিক সিদ্ধান্ত সিদ্ধ হয়। কারণ, ইন্দ্রিয় নানা, এবং ইন্দ্রিয়ের বিষয় নিয়ম আছে, এবং ইন্দ্রিয়গুলি জ্ঞাতার জ্ঞানের সাধন, এবং স্ব স্ব বিষয়-জ্ঞানই ইন্দ্রিয়বর্গের অনুমাপক, এবং ইন্দ্রিয়ের বিষয় গন্ধাদি গুণগুলি তাহাদিগের আধার দ্রব্য হইতে ভিন্ন পদার্থ, এবং যিনি জ্ঞাতা, তিনি সর্ব্বেন্দ্রিয়গ্রাহ্য সর্ব্ববিষয়েরই জ্ঞাতা। এই সমস্ত সিদ্ধান্ত না মানিলে, মহর্ষির এই সূত্রোক্ত যুক্তির দ্বারা আত্মা ইন্দ্রিয়-ভিন্ন, এই সিদ্ধান্ত সিদ্ধ হইতে পারে না ১ম খণ্ড ২৩০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য ॥ ১ ॥

সূত্র। ন বিষয়-ব্যবস্থানাৎ ॥২॥২০০॥

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ) না, অর্থাৎ আত্মা দেহাদি-সংঘাত হইতে ভিন্ন নহে, যেহেতু বিষয়ের ব্যবস্থা অর্থাৎ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয়ের নিয়ম আছে।

ভাষ্য। ন দেহাদিসংঘাতাদন্যশ্চেতনঃ, কস্মাৎ ? বিষয়-ব্যবস্থানাৎ। ব্যবস্থিতবিষয়াণীন্দ্রিয়াণি, চক্ষুষ্যসতি রূপং ন গৃহ্যতে, সতি চ গৃহ্যতে। যচ্চ যস্মিন্নসতি ন ভবতি সতি ভবতি, তস্য তদিতি বিজ্ঞায়তে। তস্মাদ্রূপগ্রহণং চক্ষুষঃ, চক্ষু রূপং পশ্যতি। এবং ঘ্রাণাদিষ্বপীতি। তানীন্দ্রিয়াণীমানি স্ব-স্ব-বিষয়গ্রহণাচ্চেতনানি, ইন্দ্রিয়াণাং ভাবাভাবয়োর্বিষয়-গ্রহণস্য তথাভাবাৎ। এবং সতি কিমন্যেন চেতনেন ?

সন্দিগ্ধত্বাদহেতুঃ। যোঽয়মিন্দ্রিয়াণাং ভাবাভাবয়োর্ব্বিষয়গ্রহণস্য তথাভাবঃ, স কিং চেতনত্বাদাহোস্বিচ্চেতনোপকরণানাং গ্রহণনিমিত্তত্বাদিতি সন্দিহ্যতে। চেতনোপকরণত্বেঽপীন্দ্রিয়াণাং গ্রহণনিমিত্তত্বাদ্ভবিতুমর্হতি।

অনুবাদ। চেতন অর্থাৎ আত্মা দেহাদি-সংঘাত হইতে ভিন্ন নহে। (প্রশ্ন) কেন ? (উত্তর) যেহেতু বিষয়ের ব্যবস্থা আছে। বিশদার্থ এই যে, ইন্দ্রিয়গুলি ব্যবস্থিত বিষয়; চক্ষু না থাকিলে রূপ প্রত্যক্ষ হয় না, চক্ষু থাকিলে রূপ প্রত্যক্ষ হয়। যাহা না থাকিলে যাহা হয় না, থাকিলেই হয়, তাহার তাহা, অর্থাৎ সেই পদার্থেরই তাহার কার্য্য সেই পদার্থ জন্মে, ইহা বুঝা যায়। অতএব রূপজ্ঞান চক্ষুর, চক্ষু রূপ দর্শন করে। এইরূপ ঘ্রাণ প্রভৃতিতেও বুঝা যায়, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত যুক্তির দ্বারা ঘ্রাণ প্রভৃতি ইন্দ্রিয়ই স্ব স্ব বিষয় গন্ধাদি প্রত্যক্ষ করে, ইহা বুঝা যায়। সেই এই ইন্দ্রিয়গুলি স্ব স্ব বিষয়ের গ্রহণ করায়, চেতন। যেহেতু ইন্দ্রিয়গুলির সত্তা ও অসত্তায় বিষয়জ্ঞানের তথাভাব (সত্তা ও অসত্তা) আছে। এইরূপ হইলে অর্থাৎ ইন্দ্রিয়-বর্গের চেতনত্ব সিদ্ধ হইলে, অন্য চেতন ব্যর্থ, অর্থাৎ অতিরিক্ত কোন চেতন পদার্থ স্বীকার অনাবশ্যক।

(উত্তর) সন্দিগ্ধত্ববশতঃ (পূর্ব্বপক্ষবাদীর প্রযুক্ত হেতু) অহেতু, অর্থাৎ উহা হেতুই হয় না। (বিশদার্থ) এই যে, ইন্দ্রিয়গুলির সত্তা ও অসত্তায় বিষয়জ্ঞানের তথাভাব, তাহা কি (ইন্দ্রিয়গুলির) চেতনত্বপ্রযুক্ত ? অথবা চেতনের উপকরণগুলির (চেতন সহকারী ইন্দ্রিয়গুলির) জ্ঞাননিমিত্তত্বপ্রযুক্ত, ইহা সন্দিগ্ধ। ইন্দ্রিয়গুলির চেতনের উপকরণত্ব হইলেও অর্থাৎ ইন্দ্রিয়গুলি চেতন না হইয়া, চেতন আত্মার সহকারী হইলেও জ্ঞানের নিমিত্তত্ববশতঃ (পূর্ব্বোক্ত নিয়ম) হইতে পারে।

টিপ্পনী। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়গুলি দর্শনাদি জ্ঞানের কর্ত্তা চেতন পদার্থ নহে, ইহা মহর্ষি প্রথমোক্ত সিদ্ধান্ত সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন। তদ্দ্বারা দেহাদি-সংঘাত দর্শনাদিজ্ঞানের কর্ত্তা আত্মা নহে, এই সিদ্ধান্তও প্রতিপন্ন হইয়াছে। এখন এই সূত্রের দ্বারা পূর্ব্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয়ের নিয়ম থাকায়, ইন্দ্রিয়গুলিই দর্শনাদি জ্ঞানের কর্ত্তা চেতনপদার্থ, ইহা বুঝা যায়। সুতরাং দেহাদিসংঘাত হইতে ভিন্ন কোন চেতনপদার্থ নাই, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত দেহাদি-সংঘাতই আত্মা। ভাষ্যকার মহর্ষির তাৎপর্য্য বর্ণন করিয়াছেন যে, ইন্দ্রিয়গুলি ব্যবস্থিত বিষয়। চক্ষুরিন্দ্রিয় না থাকিলে কেহ রূপ দেখিতে পারে না, চক্ষুরিন্দ্রিয় থাকিলেই রূপ দেখিতে পারে। এইরূপ ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয় থাকিলেই গন্ধাদির প্রত্যক্ষ হয়, অন্যথা হয় না। ইন্দ্রিয়গুলির সত্তা ও অসত্তায় রূপাদি-বিষয়-জ্ঞানের পূর্ব্বোক্তরূপ সত্তা ও অসত্তাই এখানে ভাষ্যকারের মতে সূত্রকারোক্ত বিষয়ব্যবস্থা। তদ্দ্বারা বুঝা যায়, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়গুলিই রূপাদি প্রত্যক্ষ করে। কারণ, যে পদার্থ না থাকিলে যাহা হয় না, পরন্তু থাকিলেই হয়, তাহা ঐ পদার্থেরই ধর্ম্ম, ইহা সিদ্ধ হয়। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়গুলি না থাকিলে রূপাদি জ্ঞান হয় না, পরন্তু থাকিলেই হয়, সুতরাং রূপাদি-জ্ঞান

চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়েরই গুণ—ইহা বুঝা যায়। তাহা হইলে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় বা দেহাদি-সংঘাত ভিন্ন আর কোন চেতনপদার্থ স্বীকার অনাবশ্যক।

মহর্ষি পরবর্ত্তী সূত্রের দ্বারা এই পূর্ব্বপক্ষের নিরাস করিলেও ভাষ্যকার এখানে স্বতন্ত্রভাবে এই পূর্ব্বপক্ষের নিরাস করিতে বলিয়াছেন যে, পূর্ব্বপক্ষবাদীর কথিত বিষয়-ব্যবস্থার দ্বারা তাঁহার সাধ্যসিদ্ধি হইতে পারে না। কারণ, সন্দিগ্ধত্ববশতঃ উহা হেতুই হয় না। ইন্দ্রিয়গুলির সত্তা ও অসত্তায় বিষয়জ্ঞানের যে সত্তা ও অসত্তা, তাহা কি ইন্দ্রিয়গুলির চেতনত্বপ্রযুক্ত? অথবা ইন্দ্রিয়গুলি চেতনের সহকারী বলিয়া উহাদিগের জ্ঞাননিমিত্তত্বপ্রযুক্ত? পূর্ব্বোক্তরূপ সংশয়বশতঃ ঐ হেতুর দ্বারা ইন্দ্রিয়গুলির চেতনত্ব সিদ্ধ হয় না। ইন্দ্রিয়গুলি চেতন না হইয়া চেতন আত্মার সহকারী হইলেও, উহাদিগের সত্তা ও অসত্তায় রূপাদি বিষয়-জ্ঞানের সত্তা ও অসত্তা হইতে পারে। কারণ, উহারা রূপাদি বিষয়জ্ঞানের নিমিত্ত বা কারণ। সুতরাং ইন্দ্রিয়গুলির সত্তা ও অসত্তায় রূপাদি বিষয়জ্ঞানের সত্তা ও অসত্তারূপ যে বিষয়-ব্যবস্থা, তদ্দ্বারা ইন্দ্রিয়গুলিই চেতন, উহারাই রূপাদিজ্ঞানের কর্ত্তা, ইহা সিদ্ধ হইতে পারে না। প্রদীপ থাকিলে রূপ প্রত্যক্ষ হয়; প্রদীপ না থাকিলে অন্ধকারে রূপ প্রত্যক্ষ হয় না, তাই বলিয়া কি ঐ স্থলে প্রদীপকে রূপপ্রত্যক্ষের কর্ত্তা চেতনপদার্থ বলিতে হইবে? পূর্ব্বপক্ষবাদীও ত তাহা বলেন না। সুতরাং ইন্দ্রিয়গুলি প্রদীপের ন্যায় প্রত্যক্ষকার্য্যে চেতন আত্মার উপকরণ বা সহকারী হইলেও যখন পূর্ব্বোক্তরূপ বিষয়-ব্যবস্থা উপপন্ন হয় তখন উহার দ্বারা পূর্ব্বপক্ষবাদীর সাধ্যসিদ্ধি হইতে পারে না। উহা অহেতু বা হেত্বাভাস ॥২॥

ভাষ্য। যচ্চোক্তং বিষয়-ব্যবস্থানাদিতি।

অনুবাদ। বিষয়ের ব্যবস্থাপ্রযুক্ত (ইন্দ্রিয় হইতে অতিরিক্ত আত্মা নাই) এই যে (পূর্ব্বপক্ষ) বলা হইয়াছে, (তদুত্তরে মহর্ষি বলিতেছেন)—

সূত্র। তদ্‌ব্যবস্থানাদেবাত্ম-সদ্ভাবাদপ্রতিষেধঃ ॥৩॥২০১॥

অনুবাদ। (উত্তর) সেই বিষয়ের ব্যবস্থাপ্রযুক্তই আত্মার অস্তিত্ববশতঃ প্রতিষেধ নাই [অর্থাৎ পূর্ব্বপক্ষবাদী ইন্দ্রিয় হইতে অতিরিক্ত আত্মার প্রতিষেধ-সাধনে যে বিষয়-ব্যবস্থাকে হেতু বলিয়াছেন, তাহা ইন্দ্রিয় হইতে অতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্বেরই সাধক হওয়ায়, উহা বিরুদ্ধ, সুতরাং উহার দ্বারা ঐ প্রতিষেধ সিদ্ধ হয় না]।

ভাষ্য। যদি খল্বেকমিন্দ্রিয়মব্যবস্থিতবিষয়ং সর্ব্বজ্ঞং সর্ব্ববিষয়গ্রাহি চেতনং স্যাৎ কস্ততোঽন্যং চেতনমনুমাতুং শক্নুয়াৎ। যস্মাত্তু ব্যবস্থিত-বিষয়াণীন্দ্রিয়াণি, তস্মাত্তেভ্যোঽন্যশ্চেতনঃ সর্ব্বজ্ঞঃ সর্ব্ববিষয়গ্রাহী

বিষয়ব্যবস্থিতিতোঽনুমীয়তে। তত্রেদমভিজ্ঞানমপ্রত্যাখ্যেয়ং চেতনবৃত্তমুদাহ্রিয়তে। রূপদর্শী খল্বয়ং রসং গন্ধং বা পূর্ব্বগৃহীতমনুমিনোতি। গন্ধপ্রতিসংবেদী চ রূপরসাবনুমিনোতি। এবং বিষয়শেষেঽপি বাচ্যং। রূপং দৃষ্ট্বা গন্ধং জিঘ্রতি, ঘ্রাত্বা চ গন্ধং রূপং পশ্যতি। তদেবমনিয়তপর্য্যায়ং সর্ব্ববিষয়গ্রহণমেকচেতনাধিকরণমনন্যকর্ত্তৃকং প্রতিসন্ধত্তে। প্রত্যক্ষানুমানাগমসংশয়ান্ প্রত্যয়াংশ্চ নানাবিষয়ান্ স্বাত্মকর্ত্তৃকান্ প্রতিসন্ধায় বেদয়তে। সর্ব্বার্থবিষয়ঞ্চ শাস্ত্রং প্রতিপদ্যতেঽর্থমবিষয়ভূতং শ্রোত্রস্য। ক্রমভাবিনো বর্ণান্ শ্রুত্বা পদবাক্যভাবেন প্রতিসন্ধায় শব্দার্থব্যবস্থাঞ্চ বুধ্যমানোঽনেকবিষয়মর্থজাতমগ্রহণীয়মেকৈকেনেন্দ্রিয়েণ গৃহ্ণাতি। সেয়ং সর্ব্বজ্ঞস্য জ্ঞেয়াঽব্যবস্থাঽনুপদং ন শক্যা পরিক্রমিতুং। আকৃতিমাত্রন্তূদাহৃতং। তত্র যদুক্তমিন্দ্রিয়চৈতন্যে সতি কিমন্যেন চেতনেন, তদযুক্তং ভবতি।

অনুবাদ। যদি অব্যবস্থিতবিষয়, সর্ব্বজ্ঞ, সর্ব্ববিষয়ের জ্ঞাতা অর্থাৎ বিভিন্ন সমস্ত ইন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য বিষয়ের জ্ঞাতা, চেতন একটি ইন্দ্রিয় থাকিত, (তাহা হইলে) সেই ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন চেতন, কোন্ ব্যক্তি অনুমান করিতে পারিত। কিন্তু যেহেতু ইন্দ্রিয়গুলি ব্যবস্থিত বিষয়, অর্থাৎ ইন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য বিষয়ের ব্যবস্থা বা নিয়ম আছে ; সকল ইন্দ্রিয়ই সকল বিষয়ের গ্রাহক হইতে পারে না—অতএব বিষয়ের ব্যবস্থাপ্রযুক্ত সেই ইন্দ্রিয়বর্গ হইতে ভিন্ন সর্ব্বজ্ঞ সর্ব্ববিষয়ের জ্ঞাতা চেতন (আত্মা) অনুমিত হয়।

তদ্বিষয়ে চেতনস্থ অপ্রত্যাখ্যেয় এই অভিজ্ঞান অর্থাৎ[১] অসাধারণ চিহ্ন উদাহৃত হইতেছে। রূপদর্শী এই চেতন পূর্ব্বজ্ঞাত রস বা গন্ধকে অনুমান করে। এবং গন্ধের জ্ঞাতা চেতন রূপ ও রসকে অনুমান করে। এইরূপ অবশিষ্ট বিষয়েও বলিতে হইবে। রূপ দেখিয়া গন্ধ ঘ্রাণ করে, এবং গন্ধকে ঘ্রাণ করিয়া রূপ দর্শন করে। সেই এইরূপ অনিয়তক্রম এক চেতনস্থ সর্ব্ববিষয়জ্ঞানকে অভিন্নকর্ত্তৃক-

---

১। অসাধারণং চিহ্নমভিজ্ঞানমুচ্যতে, তচ্চাপ্রত্যাখ্যেয়মনুভবসিদ্ধত্বাৎ। "অনিয়তপর্য্যায়ং" অনিয়তক্রমমিত্যর্থঃ। অনেকবিষয়মর্থজাতমিতি। অনেকপদার্থো বিষয়ো যস্যার্থজাতস্য তত্তথোক্তং। "আকৃতিমাত্রন্ত্বিতি। সামান্যমাত্রমিত্যর্থঃ। তদেতচ্চেতনবৃত্তং দেহাদিভ্যো ব্যাবর্ত্তমানং তদতিরিক্তং চেতনং সাধয়তীতি স্থিতং। নেচ্ছাদ্যাধারত্বং দেহাদীনামিতি :—তাৎপর্য্যটীকা।

রূপে প্রতিসন্ধান করে। প্রত্যক্ষ, অনুমান, আগম (শাব্দবোধ) ও সংশয়রূপ নানাবিষয়ক জ্ঞানসমূহকেও নিজকর্তৃকরূপে প্রতিসন্ধান করিয়া জানে। শ্রবণেন্দ্রিয়ের অবিষয় অর্থ এবং সর্ব্বার্থবিষয় শাস্ত্রকে জানে। ক্রমোৎপন্ন বর্ণসমূহকে শ্রবণ করিয়া পদ ও বাক্য ভাবে প্রতিসন্ধান (স্মরণ) করিয়া এবং শব্দ ও অর্থের ব্যবস্থাকে, অর্থাৎ এই অর্থ এই শব্দের বাচ্য—এইরূপে শব্দার্থ-সঙ্কেতকে বোধ করতঃ এক এক ইন্দ্রিয়ের দ্বারা "অগ্রহণীয়" অনেক বিষয়, অর্থাৎ অনেক পদার্থ যাহার বিষয়, এমন অর্থসমূহকে গ্রহণ করে। সর্ব্বজ্ঞের অর্থাৎ সর্ব্ববিষয়ের জ্ঞাতা চেতনের জ্ঞেয় বিষয়ে সেই এই (পূর্ব্বোক্তরূপ) অব্যবস্থা (অনিয়ম) প্রত্যেক স্থলে প্রদর্শন করিতে পারা যায় না। আকৃতিমাত্রই অর্থাৎ সামান্যমাত্রই উদাহৃত হইল। তাহা হইলে যে বলা হইয়াছে, "ইন্দ্রিয়ের চৈতন্য থাকিলে অন্য চেতন ব্যর্থ," তাহা অর্থাৎ ঐ কথা অযুক্ত হইতেছে।

টিপ্পনী। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় থাকিলেই রূপাদি বিষয়ের প্রত্যক্ষ হয়, অন্যথা হয় না, এইরূপ বিষয়-ব্যবস্থা হেতুর দ্বারা চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়গুলিই তাহাদিগের স্ব স্ব বিষয় রূপাদি প্রত্যক্ষের কর্ত্তা—চেতনপদার্থ, ইহা সিদ্ধ হয়। সুতরাং ইন্দ্রিয় ভিন্ন চেতনপদার্থ স্বীকার অনাবশ্যক, এই পূর্ব্বপক্ষ পূর্ব্বসূত্রের দ্বারা প্রকাশ করিয়া, তদুত্তরে এই সূত্রের দ্বারা মহর্ষি বলিয়াছেন যে, বিষয়-ব্যবস্থার দ্বারা পূর্ব্বোক্তরূপে ইন্দ্রিয় ভিন্ন আত্মার প্রতিষেধ করা যায় না। কারণ, বিষয়-ব্যবস্থার দ্বারাই ইন্দ্রিয় ভিন্ন আত্মার সদ্ভাব (অস্তিত্ব) সিদ্ধ হয়। তাৎপর্য্যটীকাকার বলিয়াছেন যে, বিষয়-ব্যবস্থারূপ হেতু ইন্দ্রিয়াদির অচেতনত্বের সাধক হওয়ায়, উহা ইন্দ্রিয়াদির চেতনত্বের সাধক হইতে পারে না, উহা পূর্ব্বপক্ষবাদীর স্বীকৃত সিদ্ধান্তের বিরোধী হওয়ায়, "বিরুদ্ধ" নামক হেত্বাভাস। ভাষ্যকার মহর্ষির এই বক্তব্য প্রকাশ করিতেই "যচ্চোক্তং" ইত্যাদি ভাষ্যের দ্বারা মহর্ষিসূত্রের অবতারণা করিয়াছেন। কিন্তু ইহা লক্ষ্য করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকার পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষসূত্রে যেরূপ বিষয়-ব্যবস্থার দ্বারা পূর্ব্বপক্ষ সমর্থন করিয়াছেন—এই সূত্রে সেরূপ বিষয়-ব্যবস্থা অর্থাৎ পূর্ব্বপক্ষবাদীর পূর্ব্বোক্ত হেতুই এই সূত্রে গৃহীত হয় নাই। চক্ষুরাদি বহিরিন্দ্রিয়বর্গের গ্রাহ্য বিষয়ের ব্যবস্থা অর্থাৎ নিয়ম আছে। রূপাদি সমস্ত বিষয়ই সর্ব্বেন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য হয় না। রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ ও শব্দের মধ্যে রূপই চক্ষুরিন্দ্রিয়ের বিষয় হয়, এবং রসই রসনেন্দ্রিয়ের বিষয় হয়, এইরূপে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের বিষয়ের ব্যবস্থা থাকায়, ঐ ইন্দ্রিয়গুলি ব্যবস্থিত বিষয়। এইরূপ বিষয়-ব্যবস্থা হেতুর দ্বারা ব্যবস্থিত বিষয় ইন্দ্রিয়বর্গ হইতে ভিন্ন অব্যবস্থিত বিষয়, অর্থাৎ যাহার বিষয়-ব্যবস্থা নাই—যে পদার্থ সর্ব্ববিষয়েরই জ্ঞাতা, এইরূপ কোন চেতন পদার্থ আছে, ইহা সিদ্ধ হয়। অবশ্য যদি অব্যবস্থিত বিষয় সর্ব্ববিষয়েরই জ্ঞাতা চেতন কোন একটি ইন্দ্রিয় থাকিত, তাহা হইলে অন্য চেতন পদার্থ স্বীকার অনাবশ্যক হওয়ায়, সেই ইন্দ্রিয়কেই চেতন বা আত্মা বলা যাইত, তদ্ভিন্ন চেতনের অনুমানও করা যাইত না। কিন্তু সর্ব্ববিষয়ের

জ্ঞাতা কোন চেতন ইন্দ্রিয় না থাকায়, ইন্দ্রিয় ভিন্ন চেতনপদার্থ অবশ্যই স্বীকার্য্য। পূর্ব্বোক্ত-রূপ বিষয়-ব্যবস্থা হেতুর দ্বারাই উহা অনুমিত বা সিদ্ধ হয়।

একই চেতনপদার্থ যে সর্ব্ববিষয়ের জ্ঞাতা, সর্ব্বপ্রকার জ্ঞানই যে একই চেতনের ধর্ম্ম, ইহা বুঝাইতে ভাষ্যকার শেষে চেতনগত অভিজ্ঞান অর্থাৎ চেতন আত্মার অসাধারণ চিহ্ন বা লক্ষণ প্রকাশ করিয়াছেন। যে চেতনপদার্থ রূপ দর্শন করে, সেই চেতনই পূর্ব্বজ্ঞাত রস ও গন্ধকে অনুমান করে এবং গন্ধ গ্রহণ করিয়া ঐ চেতনই রূপ ও রস অনুমান করে, এবং রূপ দেখিয়া গন্ধ আঘ্রাণ করে, গন্ধ আঘ্রাণ করিয়া রূপ দর্শন করে। চেতনের এই সমস্ত জ্ঞান অনিয়তপর্য্যায়, অর্থাৎ উহার পর্য্যায়ের (ক্রমের) কোন নিয়ম নাই। রূপদর্শনের পরেও গন্ধজ্ঞান হয়, গন্ধ-জ্ঞানের পরেও রূপদর্শন হয়। এইরূপ এক চেতনগত অনিয়তক্রম সর্ব্ববিষয়জ্ঞানের এক-কর্ত্তৃকত্বরূপেই প্রতিসন্ধান হওয়ায়, ঐ সমস্ত জ্ঞানই যে এককর্ত্তৃক, ইহা সিদ্ধ হয়। ভাষ্যকার তাঁহার এই পূর্ব্বোক্ত কথাই প্রকারান্তরে সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শাব্দবোধ সংশয় প্রভৃতি নানাবিষয়ক সমস্ত জ্ঞানকেই চেতনপদার্থ স্বকর্ত্তৃকরূপে প্রতিসন্ধান করিয়া বুঝে। যে আমি প্রত্যক্ষ করিতেছি, সেই আমিই অনুমান করিতেছি, শাব্দবোধ করিতেছি, স্মরণ করিতেছি, এইরূপে সর্ব্বপ্রকার জ্ঞানের একমাত্র চেতনপদার্থেই প্রতিসন্ধান হওয়ায়, এক-মাত্র চেতনই যে, ঐ সমস্ত জ্ঞানের কর্ত্তা, ইহা সিদ্ধ হয়। শাস্ত্র দ্বারা যে বোধ হয়, তাহাতে প্রথমে ক্রমভাবী অর্থাৎ সেই রূপ আনুপূর্ব্বীবিশিষ্ট বর্ণসমূহের শ্রবণ করে। পরে পদ ও বাক্য-ভাবে ঐ বর্ণসমূহকে এবং শব্দ ও অর্থের ব্যবস্থা বা শব্দার্থ-সঙ্কেতকে স্মরণ করিয়া অনেক বিষয় পদার্থসমূহকে অর্থাৎ যে পদার্থসমূহের মধ্যে অনেক পদার্থ জ্ঞানের বিষয় হয়, এবং যাহা কোন একমাত্র ইন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য হয় না, এমন পদার্থসমূহকে শাব্দবোধ করে। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য ও অতীন্দ্রিয় প্রভৃতি সর্ব্বপ্রকার পদার্থই শাস্ত্রের বিষয় বা শাস্ত্রপ্রতিপাদ্য হওয়ায়, শাস্ত্র সর্ব্বার্থবিষয়। বর্ণাত্মক শব্দরূপ শাস্ত্র শ্রবণেন্দ্রিয়গ্রাহ্য হইলেও, তাহার অর্থ শ্রবণেন্দ্রিয়ের বিষয় নহে। নানাবিধ অর্থ শাস্ত্র-প্রতিপাদ্য হওয়ায়, সেগুলি কোন একমাত্র ইন্দ্রিয়েরও গ্রাহ্য হইতে পারে না। সুতরাং শব্দশ্রবণ শ্রবণেন্দ্রিয়জন্য হইলেও, শব্দের পদবাক্যভাবে প্রতিসন্ধান এবং শব্দার্থসঙ্কেতের স্মরণ ও শাব্দবোধ কোন ইন্দ্রিয়জন্য হইতে পারে না। পরন্তু শব্দশ্রবণ হইতে পূর্ব্বোক্ত সমস্ত জ্ঞানগুলিই একই চেতনকর্ত্তৃক, ইহা পূর্ব্বোক্তরূপ প্রতিসন্ধান দ্বারা সিদ্ধ হওয়ায়, ইন্দ্রিয় প্রভৃতি বিভিন্ন পদার্থ-গুলিকে ঐ সমস্ত জ্ঞানের কর্ত্তা—চেতন বলা যায় না। কোন ইন্দ্রিয়ই সর্ব্বেন্দ্রিয়গ্রাহ্য সর্ব্ববিষয়ের জ্ঞাতা হইতে না পারায়, প্রতি দেহে সর্ব্ববিষয়ের জ্ঞাতা এক একটি পৃথক্ চেতনপদার্থ স্বীকার আবশ্যক। ঐ চেতনপদার্থে তাহার জ্ঞানসাধন সমস্ত ইন্দ্রিয়াদির দ্বারা যে সমস্ত বিষয়ের যে সমস্ত জ্ঞান জন্মে, ঐ চেতনই সেই সমস্ত বিষয়েরই জ্ঞাতা, এই অর্থে ভাষ্যকার ঐ চেতন আত্মাকে "সর্ব্বজ্ঞ" বলিয়া "সর্ব্ববিষয়গ্রাহী" এই কথার দ্বারা উহারই বিবরণ করিয়াছেন। মূলকথা, কোন ইন্দ্রিয়ই পূর্ব্বোক্তরূপে সর্ব্ববিষয়ের জ্ঞাতা হইতে না পারায়, ইন্দ্রিয় আত্মা হইতে পারে না। ইন্দ্রিয়গুলির জ্ঞেয় বিষয়ের ব্যবস্থা বা নিয়ম আছে। সর্ব্ববিষয়ের জ্ঞাতা আত্মার জ্ঞেয় বিষয়ের

ব্যবস্থা নাই। বিভিন্ন ইন্দ্রিয়জন্য রূপাদি বিষয়ের প্রত্যক্ষ এবং অনুমানাদি সর্ব্বপ্রকার জ্ঞানই প্রতি দেহে একচেতনগত। উহা প্রতিসন্ধানরূপ প্রত্যক্ষসিদ্ধ হওয়ায় অপ্রত্যাখ্যেয় অর্থাৎ ঐ সমস্ত জ্ঞানই যে, একচেতনগত (ইন্দ্রিয়াদি বিভিন্ন পদার্থগত নহে), ইহা অস্বীকার করা যায় না। সুতরাং সর্ব্ববিষয়ের জ্ঞাতা চেতন পদার্থের পূর্ব্বোক্ত সর্ব্বপ্রকার জ্ঞানরূপ অভিজ্ঞান বা অসাধারণ চিহ্ন দেহ ইন্দ্রিয়াদি বিভিন্ন পদার্থে না থাকায়, তদ্‌ভিন্ন একটি চেতনপদার্থেরই সাধক হয়। তাহা হইলে ইন্দ্রিয়ের বিষয়-ব্যবস্থার দ্বারাই অতিরিক্ত আত্মার সিদ্ধি হওয়ায় পূর্ব্বসূত্রোক্ত বিষয়-ব্যবস্থার দ্বারা ইন্দ্রিয়ের আত্মত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। পূর্ব্বসূত্রোক্ত বিষয়-ব্যবস্থার দ্বারা ইন্দ্রিয়ের কারণত্বমাত্রই সিদ্ধ হইতে পারে, চেতনত্ব বা কর্তৃত্বসিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং এই সূত্রোক্ত বিষয়ব্যবস্থার দ্বারা মহর্ষি যে[১] ব্যতিরেকী অনুমানের সূচনা করিয়াছেন, তাহাতে সৎপ্রতিপক্ষদোষেরও কোন আশঙ্কা নাই। পরন্তু এই অনুমানের দ্বারা পূর্ব্বপক্ষীর অনুমান বাধিত হইয়াছে ॥৩॥

ইন্দ্রিয়ব্যতিরেকাত্মপ্রকরণ সমাপ্ত ॥ ১ ॥

— o —

ভাষ্য। ইতশ্চ দেহাদিব্যতিরিক্ত আত্মা, ন দেহাদি-সংঘাতমাত্রং—

অনুবাদ। এই হেতুবশতঃও আত্মা দেহাদি হইতে ভিন্ন; দেহাদি-সংঘাতমাত্র নহে—

সূত্র। শরীরদাহে পাতকাভাবাৎ ॥৪॥২০২॥

অনুবাদ। যেহেতু শরীরদাহে অর্থাৎ কেহ প্রাণিহত্যা করিলে, পাতক হইতে পারে না। [অর্থাৎ অস্থায়ী অনিত্য দেহাদি আত্মা হইলে, যে দেহাদি প্রাণিহত্যাদির কর্ত্তা, উহা ঐ পাপের ফলভোগকাল পর্য্যন্ত না থাকায়, কাহারও প্রাণিহত্যাজনিত পাপ হইতে পারে না। সুতরাং দেহাদি ভিন্ন চিরস্থায়ী নিত্য আত্মা স্বীকার্য্য।]

ভাষ্য। শরীরগ্রহণেন শরীরেন্দ্রিয়বুদ্ধিবেদনাসংঘাতঃ প্রাণিভূতো গৃহ্যতে। প্রাণিভূতং শরীরং দহতঃ প্রাণিহিংসাকৃতপাপং পাতকমিত্যুচ্যতে, তস্যাভাবঃ, তৎফলেন কর্ত্তুরসম্বন্ধাৎ অকর্ত্তুশ্চ সম্বন্ধাৎ। শরীরেন্দ্রিয়বুদ্ধিবেদনাপ্রবন্ধে খল্বন্যঃ সংঘাত উৎপদ্যতেঽন্যো নিরুধ্যতে। উৎপাদনিরোধসন্ততিভূতঃ প্রবন্ধো নান্যত্বং বাধতে, দেহাদি-সংঘাতস্যান্যত্বাধিষ্ঠানত্বাৎ। অন্যত্বাধিষ্ঠানো হ্যসৌ প্রখ্যায়ত ইতি। এবং সতি

১। আত্মা চেতনঃ স্বতন্ত্রত্বে সতি অব্যবস্থানাৎ। যো হ্যস্বতন্ত্রঃ ব্যবস্থিতশ্চ, স ন চেতনো যথা, ঘটাদিঃ, তথা চ চক্ষুরাদি তস্মান্ন চেতনমিতি।

যো দেহাদিসংঘাতঃ প্রাণিভূতো হিংসাং করোতি, নাসৌ হিংসাফলেন সম্বধ্যতে, যশ্চ সম্বধ্যতে ন তেন হিংসা কৃতা। তদেবং সত্ত্বভেদে কৃতহানমকৃতাভ্যাগমঃ প্রসজ্যতে। সতি চ সত্ত্বোৎপাদে সত্ত্বনিরোধে চাকর্ম্মনিমিত্তঃ সত্ত্বসর্গঃ প্রাপ্নোতি, তত্র মুক্ত্যর্থো ব্রহ্মচর্য্যবাসো ন স্যাৎ। তদ্‌যদি দেহাদিসংঘাতমাত্রং সত্ত্বং[1] স্যাৎ, শরীরদাহে পাতকং ন ভবেৎ। অনিষ্টঞ্চৈতৎ, তস্মাৎ দেহাদিসংঘাতব্যতিরিক্ত আত্মা নিত্য ইতি।

অনুবাদ। (এই সূত্রে) শরীর শব্দের দ্বারা প্রাণিভূত শরীর, ইন্দ্রিয়, বুদ্ধি ও সুখদুঃখরূপ সংঘাত বুঝা যায়। প্রাণিভূত শরীর-দাহকের অর্থাৎ প্রাণহত্যাকারী ব্যক্তির প্রাণিহিংসাজন্য পাপ "পাতক" এই শব্দের দ্বারা কথিত হয়। সেই পাতকের অভাব হয় (অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত দেহাদি-সংঘাতই প্রাণিহত্যার কর্ত্তা আত্মা হইলে তাহার ঐ প্রাণিহিংসাজন্য পাপ হইতে পারে না)। যেহেতু, সেই পাতকের ফলের সহিত কর্ত্তার সম্বন্ধ হয় না, কিন্তু অকর্ত্তার সম্বন্ধ হয়। কারণ, শরীর, ইন্দ্রিয়, বুদ্ধি ও সুখ-দুঃখের প্রবাহে অন্য সংঘাত উৎপন্ন হয়, অন্য সংঘাত বিনষ্ট হয়, উৎপত্তি ও বিনাশের সন্ততিভূত প্রবন্ধ অর্থাৎ এক দেহাদির বিনাশ ও অপর দেহাদির উৎপত্তি-বশতঃ দেহাদি-সংঘাতের যে প্রবাহ, তাহা ভেদকে বাধিত করে না, যেহেতু (পূর্ব্বোক্তরূপ) দেহাদি-সংঘাতের ভেদাশ্রয়ত্ব (ভিন্নত্ব) আছে। এই দেহাদি-সংঘাত ভেদের আশ্রয়, অর্থাৎ বিভিন্নই প্রখ্যাত (প্রজ্ঞাত) হয়। এইরূপ হইলে, প্রাণিভূত যে দেহাদি-সংঘাত হিংসা করে, এই দেহাদি-সংঘাত হিংসার ফলের সহিত সম্বন্ধ হয় না, যে দেহাদি-সংঘাত হিংসার ফলের সহিত সম্বন্ধ হয়, সেই দেহাদি-সংঘাত হিংসা করে নাই। সুতরাং এইরূপ সত্ত্বভেদ (আত্মভেদ) হইলে, অর্থাৎ দেহাদি-সংঘাতই আত্মা হইলে, ঐ সংঘাতভেদে আত্মার ভেদ হওয়ায়, কৃতহানি ও

১। জীব বা আত্মা অর্থে ভাষ্যকার এখানে "সত্ত্বং" এইরূপ ক্লীবলিঙ্গ "সত্ত্ব" শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। "বৌদ্ধধিক্কারের" দীধিতির প্রারম্ভে রঘুনাথ শিরোমণিও "সত্ত্বং আত্মা" এইরূপ প্রয়োগ করিয়াছেন। কোন পুস্তকে ঐ স্থলে "সত্ত্ব আত্মা" এইরূপ পাঠান্তরও আছে। প্রথম অধ্যায়ের দ্বিতীয় সূত্রভাষ্যে ভাষ্যকারও "সত্ত্ব আত্মা বা" এইরূপ প্রয়োগ করিয়াছেন। কেহ কেহ সেখানে ঐ পাঠ অশুদ্ধ বলিয়া "সত্ত্বমাত্মা বা" এইরূপ পাঠ কল্পনা করেন। কিন্তু ঐ পাঠ অশুদ্ধ নহে। কারণ, আত্মা অর্থে "সত্ত্ব" শব্দের ক্লীবলিঙ্গ প্রয়োগের ন্যায় পুংলিঙ্গ প্রয়োগও হইতে পারে। মেদিনীকোষে ইহার প্রমাণ আছে। যথা,—

"সত্ত্বং গুণে পিশাচাদৌ বলে দ্রব্যস্বভাবয়োঃ।
আত্মত্ব-ব্যবসায়া-স্থ-চিত্তেষ্বস্ত্রী তু জন্তুষু।—মেদিনী। বদ্বিকং, ২৭শ শ্লোক।

অকৃতের অভ্যাগম প্রসক্ত হয়। এবং আত্মার উৎপত্তি ও আত্মার বিনাশ হইলে অকর্ম্মনিমিত্তক আত্মোৎপত্তি প্রাপ্ত হয়, (অর্থাৎ পূর্ব্বদেহাদির সহিত তদ্‌গত ধর্ম্মাধর্ম্মের বিনাশ হওয়ায় অপর দেহাদির উৎপত্তি ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ কর্ম্মনিমিত্তক হইতে পারে না।) তাহা হইলে মুক্তিলাভার্থ ব্রহ্মচর্য্যবাস (ব্রহ্মচর্য্যার্থ গুরুকুলবাস) হয় না। সুতরাং যদি দেহাদি-সংঘাতমাত্রই আত্মা হয়, (তাহা হইলে) শরীর-দাহে (প্রাণিহিংসায়) পাতক হইতে পারে না, কিন্তু ইহা অনিষ্ট, অর্থাৎ ঐ পাতকাভাব স্বীকার করা যায় না। অতএব আত্মা দেহাদি-সংঘাত হইতে ভিন্ন নিত্য।

টিপ্পনী। মহর্ষি আত্মপরীক্ষারম্ভে প্রথম সূত্র হইতে তিন সূত্রের দ্বারা আত্মার ইন্দ্রিয়ভিন্নত্ব সাধন করিয়া, এই সূত্র হইতে তিন সূত্রের দ্বারা আত্মার শরীরভিন্নত্ব সাধন করিয়াছেন, ইহাই সূত্রপাঠে সরলভাবে বুঝা যায়। "ন্যায়সূচীনিবন্ধে" বাচস্পতি মিশ্রও পূর্ব্ববর্ত্তী তিন সূত্রকে "ইন্দ্রিয়ব্যতিরেকাত্ম-প্রকরণ" বলিয়া এই সূত্র হইতে তিন সূত্রকে "শরীরব্যতিরেকাত্ম-প্রকরণ" বলিয়াছেন। কিন্তু ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন ও বার্ত্তিককার উদ্দ্যোতকর নৈরাত্ম্যবাদী বৌদ্ধ-সম্প্রদায়-বিশেষের মত নিরাস করিতে প্রথম হইতেই মহর্ষির সূত্রের দ্বারাই আত্মা দেহাদির সংঘাতমাত্র, এই পূর্ব্বপক্ষের ব্যাখ্যা করিয়া, আত্মা দেহাদি-সংঘাত হইতে ভিন্ন ও নিত্য, এই বৈদিক সিদ্ধান্তের সমর্থন করিয়াছেন। বস্তুতঃ মহর্ষি গোতম আত্মপরীক্ষায় সে সকল পূর্ব্বপক্ষের নিরাস করিয়াছেন, তাহাতে নৈরাত্ম্যবাদী অন্য সম্প্রদায়ের মতও নিরস্ত হইয়াছে। পরে ইহা পরিস্ফুট হইবে।

মহর্ষির এই সূত্র দ্বারা সরলভাবে বুঝা যায়, শরীর আত্মা নহে; কারণ, শরীর অনিত্য, অস্থায়ী। মৃত্যুর পরে শরীর দগ্ধ করা হয়। যদি শরীরই আত্মা হয়, তাহা হইলে শুভাশুভ কর্ম্মজন্য ধর্ম্মাধর্ম্মও শরীরেই উৎপন্ন হয়, বলিতে হইবে। কারণ, শরীরই আত্মা; সুতরাং শরীরই শুভাশুভ কর্ম্মের কর্ত্তা। তাহা হইলে শরীর দগ্ধ হইয়া গেলে শরীরাশ্রিত ধর্ম্মাধর্ম্মও নষ্ট হইয়া যাইবে। শরীর নাশে সেই সঙ্গে পাপ বিনষ্ট হইলে উত্তরকালে ঐ পাপের ফলভোগ হইতে পারে না। তাহা হইলে মৃত্যুর পূর্ব্বে সকলেই যথেচ্ছ পাপকর্ম্ম করিতে পারেন। যে পাপ শরীরের সহিত চিরকালের জন্য বিনষ্ট হইয়া যাইবে, যাহার ফলভোগের সম্ভাবনাই থাকিবে না—সে পাপে আর ভয় কি? পরন্তু মহর্ষির পরবর্ত্তী পূর্ব্বপক্ষসূত্রের প্রতি মনোযোগ করিলে এই সূত্রের দ্বারা ইহাও বুঝা যায় যে, শরীরদাহে অর্থাৎ কেহ কাহারও শরীর নাশ বা প্রাণিহিংসা করিলে, সেই হিংসাকারী ব্যক্তির পাপ হইতে পারে না। কারণ, যে শরীর পূর্ব্বে প্রাণিহিংসার কর্ত্তা, সে শরীর ঐ পাপের ফলভোগ কাল পর্য্যন্ত না থাকায়, তাহার ঐ পাপের ফলভোগ হইতে পারে না। মূলকথা, যাঁহারা পাপ পদার্থ স্বীকার করেন, যাঁহারা অন্ততঃ প্রাণিহিংসাকেও পাপজনক বলিয়া স্বীকার করেন, তাঁহারা শরীরকে আত্মা বলিতে পারেন না। যাঁহারা পাপ পুণ্য কিছুই মানেন না, তাঁহারাও শরীরকে আত্মা বলিতে পারেন না, ইহা মহর্ষির চরম যুক্তির দ্বারা বুঝা যাইবে।

ভাষ্যকার মহর্ষি-সূত্রের দ্বারাই তাঁহার পূর্ব্বগৃহীত বৌদ্ধমতবিশেষের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন

যে, এই সূত্রে "শরীর" শব্দের দ্বারা প্রাণিভূত অর্থাৎ যাহাকে প্রাণী বলে, সেই দেহ, ইন্দ্রিয়, বুদ্ধি ও সুখদুঃখরূপ সংঘাত বুঝিতে হইবে। প্রাণিহিংসাজন্য পাপ "পাতক" এই শব্দের দ্বারা কথিত হইয়াছে। প্রাণিহিংসা পাপজনক, ইহা বৌদ্ধ-সম্প্রদায়েরও স্বীকৃত। কিন্তু পূর্ব্বোক্তরূপ দেহাদি-সংঘাতকে আত্মা বলিলে প্রাণিহিংসাজন্য পাপ হইতে পারে না। সুতরাং আত্মা দেহাদি-সংঘাত-মাত্র নহে। দেহাদি-সংঘাতমাত্র আত্মা হইলে প্রাণিহিংসাজন্যপাপ হইতে পারে না কেন? ভাষ্যকার ইহার হেতু বলিয়াছেন যে, ঐ পাপের ফলের সহিত কর্ত্তার সম্বন্ধ হয় না, পরন্তু অকর্ত্তারই সম্বন্ধ হয়। কারণ, দেহ, ইন্দ্রিয়, বুদ্ধি ও সুখ-দুঃখের যে প্রবন্ধ বা প্রবাহ চলিতেছে, তাহাতে পূর্ব্বপক্ষবাদী বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ের মতে এক দেহাদি-সংঘাত বিনষ্ট হইতেছে, পরক্ষণেই আবার ঐরূপ অপর দেহাদি-সংঘাত উৎপন্ন হইতেছে। তাঁহাদিগের মতে বস্তুমাত্রই ক্ষণিক, অর্থাৎ একক্ষণমাত্র স্থায়ী। এক দেহাদি-সংঘাতের উৎপত্তি ও পরক্ষণে অপর দেহাদি-সংঘাতের নিরোধ অর্থাৎ বিনাশের সন্ততিভূত যে প্রবন্ধ, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্তরূপ উৎপত্তি ও বিনাশবিশিষ্ট দেহাদি-সংঘাতের ধারাবাহিক যে প্রবাহ, তাহা একপদার্থ হইতে পারে না। উহা অন্যত্বের অধিষ্ঠান, অর্থাৎ ভেদাশ্রয় বা বিভিন্ন পদার্থই বলিতে হইবে। কারণ, ঐ দেহাদি-সংঘাতের প্রবাহ বা সমষ্টি, উহার অন্তর্গত প্রত্যেক সংঘাত বা ব্যষ্টি হইতে অতিরিক্ত কোন পদার্থ নহে। অতিরিক্ত কোন পদার্থ হইলে দেহাদি-সংঘাতই আত্মা, এই সিদ্ধান্ত রক্ষা হয় না। সুতরাং দেহাদি-সংঘাতরূপ আত্মা বিভিন্ন পদার্থ হওয়ায়, যে দেহাদি-সংঘাতরূপ প্রাণী বা আত্মা, প্রাণি-হিংসা করে সেই আত্মা অর্থাৎ প্রাণি-হিংসার কর্ত্তা পূর্ব্ববর্ত্তী দেহাদি-সংঘাতরূপ আত্মা পরক্ষণেই বিনষ্ট হওয়ায়, তাহা পূর্ব্বকৃত প্রাণি-হিংসাজন্য পাপের ফলভোগ করে না, পরন্তু ঐ পাপের ফলভোগকালে উৎপন্ন অপর দেহাদি-সংঘাতরূপ আত্মা (যাহা ঐ পাপজনক প্রাণিহিংসা করে নাই) ঐ পাপের ফলভোগ করে। সুতরাং পূর্ব্বোক্তরূপ আত্মার ভেদবশতঃ কৃতহানি ও অকৃতাভ্যাগম দোষ প্রসক্ত হয়। যে আত্মা পাপ কর্ম্ম করিয়াছিল, তাহার ঐ পাপের ফলভোগ না হওয়া "কৃতহানি" দোষ এবং যে আত্মা পাপকর্ম্ম করে নাই, তাহার ঐ পাপের ফলভোগ হওয়ায় "অকৃতাভ্যাগম" দোষ। কৃত কর্ম্মের ফলভোগ না করা কৃতহানি। অকৃত কর্ম্মের ফল-ভোগ করা অকৃতের অভ্যাগম। পরন্তু দেহাদি-সংঘাতমাত্রকেই আত্মা বলিলে আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশবশতঃ পূর্ব্বজাত আত্মার কর্ম্মজন্য ধর্ম্মাধর্ম্ম ঐ আত্মার বিনাশেই বিনষ্ট হইবে। তাহা হইলে অপর আত্মার উৎপত্তি ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ কর্ম্মজন্য হইতে পারে না, উহা অকর্ম্মনিমিত্তক হইয়া পড়ে। পরন্তু দেহাদি-সংঘাতই "সত্ত্ব" অর্থাৎ আত্মা হইলে, ঐ আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ হওয়ায়, মুক্তিলাভার্থ ব্রহ্মচর্য্যাদি ব্যর্থ হয়। কারণ, আত্মার অত্যন্ত বিনাশ হইয়া গেলে, কাহার মুক্তি হইবে? যদি আত্মার পুনর্জন্ম না হওয়াই মুক্তি হয় তাহা হইলেও উহা দেহনাশের পরেই স্বতঃসিদ্ধ। দেহাদির বিনাশ হইলে তদ্‌গত ধর্ম্মাধর্ম্মেরও বিনাশ হওয়ায়, আর পুনর্জন্মের সম্ভাবনাই থাকে না। সুতরাং আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ স্বীকার করিলে অর্থাৎ দেহাদি-সংঘাতমাত্রকেই আত্মা বলিলে মুক্তির জন্য কর্ম্মানুষ্ঠান ব্যর্থ হয়। কিন্তু বৌদ্ধসম্প্রদায়ও মোক্ষের জন্য কর্ম্মানুষ্ঠান

করিয়া থাকেন। বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের কথা এই যে, দেহাদি-সংঘাতের অন্তর্গত প্রত্যেক পদার্থ প্রতিক্ষণে বিনষ্ট হইলেও মুক্তি না হওয়া পর্য্যন্ত, ঐ সংঘাত-সন্তান, অর্থাৎ একের বিনাশ ক্ষণেই তজ্জাতীয় অপর একটির উৎপত্তি, এইরূপে ঐ সংঘাতের যে প্রবাহ, তাহা বিনষ্ট হয় না। ঐ সংঘাত-সন্তানই আত্মা। সুতরাং মুক্তি না হওয়া পর্য্যন্ত উহার অস্তিত্ব থাকায়, মুক্তির জন্য কর্ম্মানুষ্ঠান ব্যর্থ হইবার কোন কারণ নাই। এতদুত্তরে আত্মার নিত্যত্ববাদী আস্তিক সম্প্রদায়ের কথা এই যে, ঐ দেহাদি-সংঘাতের সন্তানও ঐ দেহাদি ব্যষ্টি হইতে কোন অতিরিক্ত পদার্থ নহে। অতিরিক্ত পদার্থ হইলে, অতিরিক্ত আত্মাই স্বীকৃত হইবে। সুতরাং ঐ দেহাদি-সংঘাতের অন্তর্গত প্রত্যেক পদার্থই প্রতিক্ষণে বিনষ্ট হইলে, ঐ সংঘাত বা উহার সন্তান স্থায়ী পদার্থ হইতে পারে না। কোন পদার্থের স্থায়িত্ব স্বীকার করিলেই বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধান্ত ব্যাহত হইবে। দ্বিতীয় আহ্নিকে ক্ষণিকত্ববাদের আলোচনা দ্রষ্টব্য ॥৪॥

সূত্র। তদভাবঃ সাত্মকপ্রদাহেঽপি তন্নিত্যত্বাৎ ॥ ॥৫॥২০৩॥

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ)—সাত্মক শরীরের প্রদাহ হইলেও সেই আত্মার নিত্যত্ববশতঃ সেই (পূর্ব্বসূত্রোক্ত) পাতকের অভাব হয় [অর্থাৎ দেহাদি হইতে অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিলেও, ঐ আত্মার নিত্যত্ববশতঃ তাহার বিনাশ হইতে পারে না, সুতরাং এ পক্ষেও পূর্ব্বোক্ত পাতক হইতে পারে না]।

ভাষ্য। যস্যাপি নিত্যেনাত্মনা সাত্মকং শরীরং দহ্যতে, তস্যাপি শরীর-দাহে পাতকং ন ভবেদ্দগ্ধুঃ। কস্মাৎ? নিত্যত্বাদাত্মনঃ। ন জাতু কশ্চিন্নিত্যং হিংসিতুমর্হতি, অথ হিংস্যতে? নিত্যত্বমস্য ন ভবতি। সেয়মেকস্মিন্ পক্ষে হিংসা নিষ্ফলা, অন্যস্মিংস্ত্বনুপপন্নেতি।

অনুবাদ। যাহারও (মতে) নিত্য আত্মা সাত্মক শরীর অর্থাৎ নিত্য আত্মযুক্ত শরীর দগ্ধ করে, তাহারও (মতে) শরীরদাহে দাহকের পাতক হইতে পারে না। (প্রশ্ন) কেন? (উত্তর) আত্মার নিত্যত্ববশতঃ। কখনও কেহ নিত্যপদার্থকে বিনষ্ট করিতে পারে না, যদি বিনষ্ট করে, (তাহা হইলে) ইহার নিত্যত্ব হয় না। সেই এই হিংসা এক পক্ষে, অর্থাৎ দেহাদি-সংঘাতমাত্রই আত্মা, এই পক্ষে নিষ্ফল, অন্য পক্ষে কিন্তু, অর্থাৎ আত্মা দেহাদি ভিন্ন নিত্য, এই পক্ষে অনুপপন্ন।

টিপ্পনী। পূর্ব্বোক্ত সিদ্ধান্তের প্রতিবাদ করিতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্ব্বপক্ষবাদীর কথা বলিয়াছেন যে, দেহাদি-সংঘাত ভিন্ন নিত্য আত্মা স্বীকার করিলেও সে পক্ষেও পূর্ব্বোক্ত

দোষ অপরিহার্য্য। কারণ, আত্মা নিত্যপদার্থ হইলে দাহজন্য তাহার শরীরেরই বিনাশ হয়; আত্মার বিনাশ হইতে পারে না। সুতরাং দেহাদি-সংঘাতই আত্মা হইলে যেমন প্রাণিহিংসা-জন্য পাপের ফলভোগকাল পর্য্যন্ত ঐ দেহাদি-সংঘাতের অস্তিত্ব না থাকায়, ফলভোগ হইতে পারে না—সুতরাং প্রাণিহিংসা নিষ্ফল হয়, তদ্রূপ আত্মা দেহাদি ভিন্ন নিত্যপদার্থ হইলে, তাহার বিনাশরূপ হিংসা অসম্ভব হওয়ায়, উহা উপপন্নই হয় না। প্রথম পক্ষে হিংসা নিষ্ফল, আত্মার নিত্যত্ব পক্ষে হিংসা অনুপপন্ন। হিংসা নিষ্ফল হইলে অর্থাৎ হিংসা-জন্য পাপের ফলভোগ অসম্ভব হইলে যেমন হিংসা-জন্য পাপই হয় না, ইহা বলা হইতেছে, তদ্রূপ অন্য পক্ষে হিংসাই অসম্ভব বলিয়া হিংসা-জন্য পাপ অলীক, ইহাও বলিতে পারিব। সুতরাং যে দোষ উভয় পক্ষেই তুল্য, তাহার দ্বারা আমাদিগের পক্ষের খণ্ডন হইতে পারে না। আত্মার নিত্যত্ববাদী যেরূপে ঐ দোষের পরিহার করিবেন, আমরাও সেইরূপে উহার পরিহার করিব। ইহাই পূর্ব্বপক্ষবাদীর চরম তাৎপর্য্য ॥৫॥

সূত্র। ন কার্য্যাশ্রয়কর্ত্তৃবধাৎ ॥৬॥২০৪॥

অনুবাদ। (উত্তর) না, অর্থাৎ অতিরিক্ত নিত্য আত্মার স্বীকার পক্ষে পাতকের অভাব হয় না। কারণ, কার্য্যাশ্রয় ও কর্ত্তার, অর্থাৎ শরীর ও ইন্দ্রিয়বর্গের অথবা কার্য্যাশ্রয় কর্ত্তার, অর্থাৎ দেহাদি-সংঘাতেরই হিংসা হইয়া থাকে।

ভাষ্য। ন ব্রুমো নিত্যস্য সত্ত্বস্য বধো হিংস', অপি ত্বনুচ্ছিত্তিধর্ম্মকস্য সত্ত্বস্য কার্য্যাশ্রয়স্য শরীরস্য স্ববিষয়োপলব্ধেশ্চ কর্ত্তৃণামিন্দ্রিয়াণামুপঘাতঃ পীড়া, বৈকল্যলক্ষণঃ প্রবন্ধোচ্ছেদো বা প্রমাপণলক্ষণো বা বধো হিংসেতি। কার্য্যন্তু সুখদুঃখসংবেদনং, তস্যায়তনমধিষ্ঠানমাশ্রয়ঃ শরীরং, কার্য্যাশ্রয়স্য শরীরস্য স্ববিষয়োপলব্ধেশ্চ কর্ত্তৃণামিন্দ্রিয়াণাং বধো হিংসা, ন নিত্যস্যাত্মনঃ। তত্র যদুক্তং "তদভাবঃ সাত্মকপ্রদাহেঽপি তন্নিত্যত্বা"দিত্যেতদযুক্তং। যস্য সত্ত্বোচ্ছেদো হিংসা তস্য কৃতহানমকৃতাভ্যাগমশ্চেতি দোষঃ। এতাবচ্চৈতৎ স্যাৎ, সত্ত্বোচ্ছেদো বা হিংসাঽনুচ্ছিত্তিধর্ম্মকস্য সত্ত্বস্য কার্য্যাশ্রয়কর্ত্তৃবধো বা, ন কল্পান্তরমস্তি। সত্ত্বোচ্ছেদশ্চ প্রতিষিদ্ধঃ, তত্র কিমন্যৎ? শেষং যথাভূতমিতি।

অথবা "কার্য্যাশ্রয়কর্ত্তৃবধা"দিতি—কার্য্যাশ্রয়ো দেহেন্দ্রিয়বুদ্ধিসংঘাতো নিত্যস্যাত্মনঃ, তত্র সুখদুঃখপ্রতিসংবেদনং, তস্যাধিষ্ঠানমাশ্রয়ঃ, তদায়তনং তদ্‌ভবতি, ন ততোঽন্যদিতি স এব কর্ত্তা, তন্নিমিত্তা হি সুখ-

দুঃখসংবেদনস্য নির্ব্বৃত্তিঃ, ন তমন্তরেণেতি। তস্য বধ উপঘাতঃ পীড়া, প্রমাপণং বা হিংসা, ন নিত্যত্বেনাত্মোচ্ছেদঃ। তত্র যদুক্তং—"তদভাবঃ সাত্মকপ্রদাহেঽপি তন্নিত্যত্বা"দেতন্নেতি।

অনুবাদ। নিত্য আত্মার বধ হিংসা—ইহা বলি না, কিন্তু অনুচ্ছিত্তিধর্ম্মক সত্ত্বের, অর্থাৎ যাহার উচ্ছেদ বা বিনাশ নাই, এমন আত্মার কার্য্যাশ্রয় শরীরের এবং স্ব স্ব বিষয়ের উপলব্ধির কর্ত্তা (করণ) ইন্দ্রিয়বর্গের উপঘাতরূপ পীড়া, অথবা বৈকল্যরূপ প্রবন্ধোচ্ছেদ, অথবা মারণরূপ বধ, হিংসা। কার্য্য কিন্তু সুখ দুঃখের অনুভব, অর্থাৎ এই সূত্রে "কার্য্য" শব্দের দ্বারা সুখ-দুঃখের অনুভবরূপ কার্য্যই বিবক্ষিত; তাহার (সুখ-দুঃখানুভবের) আয়তন বা অধিষ্ঠানরূপ আশ্রয় শরীর, কার্য্যাশ্রয় শরীরের এবং স্ব স্ব বিষয়ের উপলব্ধির কর্ত্তা (করণ) ইন্দ্রিয়বর্গের বধ হিংসা, নিত্য আত্মার হিংসা নহে। তাহা হইলে "সাত্মক শরীরের প্রদাহ হইলেও, সেই আত্মার নিত্যত্ববশতঃ সেই পাতকের অভাব হয়"—এই যে (পূর্ব্বপক্ষ) বলা হইয়াছে, ইহা অযুক্ত। যাহার (মতে) আত্মার উচ্ছেদ হিংসা, তাহার (মতে) কৃতহানি এবং অকৃতাভ্যাগম—এই দোষ হয়। ইহা অর্থাৎ হিংসাপদার্থ এতাবন্মাত্রই হয়, (১) আত্মার উচ্ছেদ হিংসা, (২) অথবা অনুচ্ছেদধর্ম্মক আত্মার কার্য্যাশ্রয় ও কর্ত্তার অর্থাৎ শরীর ও ইন্দ্রিয়বর্গের বিনাশ হিংসা, কল্পান্তর নাই, অর্থাৎ হিংসা-পদার্থ সম্বন্ধে পূর্ব্বোক্ত দ্বিবিধ কল্প ভিন্ন আর কোন কল্প নাই। (তন্মধ্যে) আত্মার উচ্ছেদ প্রতিষিদ্ধ, অর্থাৎ আত্মা নিত্যপদার্থ বলিয়া তাহার বিনাশ হইতেই পারে না, তাহা হইলে অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত কল্পদ্বয়ের মধ্যে প্রথম কল্প অসম্ভব হইলে অন্য কি হইবে? যথাভূত শেষ অর্থাৎ আত্মার শরীর ও ইন্দ্রিয়বর্গের বিনাশ, এই শেষ কল্পই গ্রহণ করিতে হইবে।

অথবা—"কার্য্যাশ্রয়কর্ত্তৃবধাৎ"—এই স্থলে "কার্য্যাশ্রয়" বলিতে নিত্য আত্মার দেহ, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির সংঘাত, তাহাতে অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত দেহাদি-সংঘাতে সুখ-দুঃখের অনুভব হয়, তাহার অর্থাৎ ঐ সুখ-দুঃখানুভবরূপ কার্য্যের অধিষ্ঠান আশ্রয়, তাহার (সুখ-দুঃখানুভবের) আয়তন (আশ্রয়) তাহাই (পূর্ব্বোক্ত দেহাদি-সংঘাতই) হয়, তাহা হইতে অন্য অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত দেহাদি-সংঘাত ভিন্ন আর কোন পদার্থ (সুখ-দুঃখানুভবের আয়তন) হয় না। তাহাই কর্ত্তা, যেহেতু সুখ-দুঃখানুভবের উৎপত্তি তন্নিমিত্তক, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত দেহাদি-সংঘাত-নিমিত্তকই হয়, তাহার অভাবে হয় না। [অর্থাৎ সূত্রে "কার্য্যাশ্রয়কর্ত্তৃ" শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে, সুখ-দুঃখানু-

ভবরূপ কার্য্যের আশ্রয় বা অধিষ্ঠানরূপ কর্ত্তা দেহাদি-সংঘাত] তাহার বধ কি না উপঘাতরূপ পীড়া, অথবা প্রমাপণ, (মারণ) হিংসা, নিত্যত্ববশতঃ আত্মার উচ্ছেদ হয় না, অর্থাৎ আত্মার বিনাশ অসম্ভব বলিয়া তাহাকে হিংসা বলা যায় না। তাহা হইলে "সাত্মক শরীরের প্রদাহ হইলেও আত্মার নিত্যত্ববশতঃ সেই পাতকের অভাব হয়"—এই যে (পূর্ব্বপক্ষ) বলা হইয়াছে, ইহা নহে ; অর্থাৎ উহা বলা যায় না।

টিপ্পনী। আত্মা দেহাদি-সংঘাত হইতে ভিন্ন নিত্যপদার্থ, কারণ, আত্মা দেহাদি-সংঘাতমাত্র হইলে প্রাণিহিংসাকারীর পাপ হইতে পারে না। মহর্ষি পূর্ব্বোক্ত চতুর্থ সূত্রের দ্বারা এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া পরবর্ত্তী পঞ্চম সূত্রের দ্বারা উহাতে পূর্ব্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, আত্মা দেহাদি-সংঘাত ভিন্ন নিত্য, এই সিদ্ধান্তেও প্রাণিহিংসাকারীর পাপ হইতে পারে না। কারণ, দেহাদির বিনাশ হইলেও নিত্য আত্মার বিনাশ যখন অসম্ভব, তখন প্রাণি-হিংসা হইতেই পারে না। সুতরাং পাপের কারণ না থাকায়, পাপ হইবে কিরূপে? মহর্ষি এই পূর্ব্বপক্ষের উত্তরে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, নিত্য আত্মার বধ বা কোনরূপ হিংসা হইতে পারে না—ইহা সত্য, কিন্তু ঐ আত্মার সুখ-দুঃখভোগরূপ কার্য্যের আশ্রয় অর্থাৎ অধিষ্ঠানরূপ যে শরীর, এবং স্ব স্ব বিষয়ের উপলব্ধির কর্ত্তা বা সাধন যে ইন্দ্রিয়বর্গ, উহাদিগের বধ বা যে কোনরূপ হিংসা হইতে পারে। উহাকেই প্রাণিহিংসা বলে। অর্থাৎ প্রাণিহিংসা বলিতে সাক্ষাৎসম্বন্ধে আত্মার বিনাশ বুঝিতে হইবে না। কারণ, আত্মা "অনুচ্ছিত্তিধর্ম্মক", অর্থাৎ অনুচ্ছেদ বা অবিনশ্বরত্ব আত্মার ধর্ম্ম। সুতরাং প্রাণি-হিংসা বলিতে আত্মার দেহ বা ইন্দ্রিয়বর্গের কোনরূপ হিংসাই বুঝিতে হইবে। ঐ হিংসা সম্ভব হওয়ায়, তজ্জন্য পাপও হইতে পারে ও হইয়া থাকে। পূর্ব্বোক্তরূপ প্রাণি-হিংসাই শাস্ত্রে পাপজনক বলিয়া কথিত হইয়াছে। সাক্ষাৎসম্বন্ধে আত্মনাশকেই প্রাণিহিংসা বলা হয় নাই। কারণ, তাহা অসম্ভব। যে শাস্ত্র নির্ব্বিবাদে আত্মার নিত্যত্ব কীর্ত্তন করিয়াছেন, সেই শাস্ত্রে আত্মার নাশই প্রাণিহিংসাও পাপজনক বলিয়া কথিত হইতে পারে না। দেহাদির সহিত সম্বন্ধবিশেষ যেমন আত্মার জন্ম বলিয়া কথিত হইয়াছে, তদ্রূপ ঐ সম্বন্ধবিশেষের বা চরমপ্রাণ-সংযোগের ধ্বংসই আত্মার মরণ বলিয়া কথিত হইয়াছে। বস্তুতঃ আত্মার ধ্বংসরূপ মুখ্য মরণ নাই। বৈনাশিক বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের কথা এই যে, আত্মার ধ্বংসরূপ মুখ্য হিংসা ত্যাগ করিয়া, তাহার গৌণহিংসা কল্পনা করা সমুচিত নহে। আত্মাকে প্রতিক্ষণবিনাশী দেহাদি-সংঘাতমাত্র বলিলে, তাহার নিজেরই বিনাশরূপ মুখ্য হিংসা হইতে পারে। এতদুত্তরে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, যাঁহার মতে সাক্ষাৎ-সম্বন্ধে আত্মার উচ্ছেদই হিংসা, তাঁহার মতে কৃতহানি ও অকৃতাভ্যাগম দোষ হয়। পূর্ব্বোক্ত চতুর্থ সূত্রভাষ্যে ভাষ্যকার ইহার বিবরণ করিয়াছেন। সুতরাং আত্মাকে অনিত্য বলিয়া তাহার উচ্ছেদ বা বিনাশকে হিংসা বলা যায় না। আত্মাকে নিত্যই বলিতে হইবে। আত্মার উচ্ছেদ, অথবা আত্মার দেহাদির কোনরূপ বিনাশ—এই দুইটি কল্প ভিন্ন আর কোন কল্পকেই প্রাণি-হিংসা বলা যায় না। পূর্ব্বোক্ত কৃতহানি প্রভৃতি দোষবশতঃ আত্মাকে যখন নিত্য বলিয়াই

স্বীকার করিতে হইবে, তখন আত্মার উচ্ছেদ এই প্রথম কল্প অসম্ভব। সুতরাং আত্মার দেহ ও ইন্দ্রিয়ের যে কোনরূপ বিনাশকেই প্রাণিহিংসা বলিয়া গ্রহণ করিতে হইবে। শরীরের নাশ করিলে যেমন হিংসা হয়, তদ্রূপ চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের উৎপাটন করিলেও হিংসা হয়। এজন্য ভাষ্যকার সূত্রোক্ত "বধ" শব্দের ব্যাখ্যায় "উপঘাত", "বৈকল্য" ও "প্রমাপণ" এই তিন প্রকার বধ বলিয়াছেন। "উপঘাত" বলিতে পীড়া। "বৈকল্য" বলিতে পূর্ব্বতন কোন আকৃতির উচ্ছেদ। "প্রমাপণ" শব্দের অর্থ মারণ। আত্মা সুখ-দুঃখ-ভোগরূপ কার্য্যের সাক্ষাৎসম্বন্ধে আশ্রয় হইলেও নিজ শরীরের বাহিরে সুখ দুঃখ ভোগ করিতে পারেন না। সুতরাং আত্মার সুখ-দুঃখ ভোগরূপ কার্য্যের আয়তন বা অধিষ্ঠান শরীর। শরীর ব্যতীত যখন সুখ-দুঃখ ভোগের সম্ভব নাই, তখন শরীরকেই উহার আয়তন বলিতে হইবে। পূর্ব্বোক্তরূপ আয়তন বা অধিষ্ঠান অর্থে "আশ্রয়" শব্দের প্রয়োগ করিয়া সূত্রে "কার্য্যাশ্রয়" শব্দের দ্বারা মহর্ষি শরীরকে গ্রহণ করিয়াছেন। শরীর আত্মার "কার্য্য" সুখ দুঃখ ভোগের "আশ্রয়" বা অধিষ্ঠান এজন্যই শরীরের হিংসা, আত্মার হিংসা বলিয়া কথিত হইয়া থাকে। মহর্ষি ইহা সূচনা করিতেই "শরীর" শব্দ প্রয়োগ না করিয়া, শরীর বুঝাইতে কার্য্যাশ্রয়" শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। ভাষ্যকারের প্রথম ব্যাখ্যায় সূত্রে "কার্য্যাশ্রয়কর্তৃ" শব্দটি দ্বন্দ্বসমাস। করণ অর্থে "কর্তৃ" শব্দের প্রয়োগ বুঝিয়া ভাষ্যকার প্রথমে সূত্রোক্ত "কর্তৃ" শব্দের দ্বারা স্ব স্ব বিষয়ের উপলব্ধির করণ ইন্দ্রিয়বর্গকেই গ্রহণ করিয়া সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু ইন্দ্রিয় বুঝাইতে "কর্তৃ" শব্দের প্রয়োগ সমীচীন হয় না। "করণ" বা "ইন্দ্রিয়" শব্দ ত্যাগ করিয়া মহর্ষির "কর্তৃ" শব্দ প্রয়োগের কোন কারণও বুঝা যায় না। পরন্তু যে যুক্তিতে শরীরকে "কার্য্যাশ্রয়" বলা হইয়াছে, সেই যুক্তিতে শরীর, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির সংঘাত অর্থাৎ দেহ, বহিরিন্দ্রিয় এবং মনের সমষ্টিকেও কার্য্যাশ্রয় বলা যাইতে পারে। শরীর ইন্দ্রিয় ও মন ব্যতীত আত্মার কার্য্য সুখ-দুঃখভোগের উৎপত্তি হইতে পারে না। সুতরাং সূত্রোক্ত "কার্য্যাশ্রয়" শব্দের দ্বারা শরীরের ন্যায় পূর্ব্বোক্ত তাৎপর্য্যে ইন্দ্রিয়েরও বোধ হইতে পারায়, ইন্দ্রিয় বুঝাইতে মহর্ষির "কর্তৃ" শব্দের প্রয়োগ নিরর্থক। ভাষ্যকার এই সমস্ত চিন্তা করিয়া শেষে সূত্রোক্ত "কার্য্যাশ্রয়-কর্তৃ" শব্দটিকে কর্ম্মধারয় সমাসরূপে গ্রহণ করিয়া তদ্দ্বারা "কার্য্যাশ্রয়" অর্থাৎ নিত্য-আত্মার দেহ, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির সংঘাতরূপ যে কর্ত্তা, এইরূপ প্রকৃতার্থের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। মহর্ষির সিদ্ধান্তে দেহাদিসংঘাত বস্তুতঃ সুখ-দুঃখভোগের কর্ত্তা না হইলেও অসাধারণ নিমিত্ত। আত্মা থাকিলেও প্রলয়াদি কালে তাঁহার দেহাদি-সংঘাত না থাকায়, সুখ-দুঃখভোগ হইতে পারে না। সুতরাং ঐ দেহাদি-সংঘাত কর্তৃতুল্য হওয়ায়, উহাতে "কর্তৃ" শব্দের গৌণ প্রয়োগ হইতে পারে ও হইয়া থাকে। আত্মার দেহাদিসংঘাতের যে কোনরূপ বিনাশই আত্মার হিংসা বলিয়া কথিত হয় কেন? ইহা সূচনা করিতে মহর্ষি "কার্য্যাশ্রয়" শব্দের পরে আবার কর্তৃ শব্দেরও প্রয়োগ করিয়াছেন। যে দেহাদিসংঘাত ব্যবহারকালে কর্ত্তা বলিয়া কথিত হইয়া থাকে, তাহার যে কোনরূপ বিনাশই প্রকৃত কর্ত্তা নিত্য আত্মার হিংসা বলিয়া কথিত হয়। বস্তুতঃ নিত্য আত্মার কোনরূপ বিনাশ বা হিংসা নাই। সুতরাং পূর্ব্বসূত্রোক্ত পূর্ব্বপক্ষ সাধনের কোন হেতু নাই।

বার্ত্তিককারও শেষে ভাষ্যকারের ন্যায় কর্ম্মধারয় সমাস গ্রহণ করিয়া পূর্ব্বোক্তরূপে সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন ॥ ৬ ॥

শরীরব্যতিরেকাত্মপ্রকরণ সমাপ্ত ॥২॥

ভাষ্য। ইতশ্চ দেহাদি-ব্যতিরিক্ত আত্মা।

অনুবাদ। এই হেতু বশতঃও আত্মা দেহাদি হইতে ভিন্ন।

সূত্র। সব্যদৃষ্টস্যেতরেণ প্রত্যভিজ্ঞানাৎ ॥৭॥২০৫॥

অনুবাদ। যেহেতু "সব্যদৃষ্ট" বস্তুর ইতরের দ্বারা অর্থাৎ বামচক্ষুর দ্বারা দৃষ্ট বস্তুর দক্ষিণ চক্ষুর দ্বারা প্রত্যভিজ্ঞা হয়।

ভাষ্য। পূর্ব্বাপরয়োর্ব্বিজ্ঞানয়োরেকবিষয়ে প্রতিসন্ধিজ্ঞানং প্রত্যভিজ্ঞানং, তমেবৈতর্হিং পশ্যামি যমজ্ঞাসিষং স এবায়মর্থ ইতি। সব্যেন চক্ষুষা দৃষ্টস্যেতরেণাপি চক্ষুষা প্রত্যভিজ্ঞানাদ্‌যমদ্রাক্ষং তমেবৈতর্হি পশ্যামীতি। ইন্দ্রিয়চৈতন্যে তু নান্যদৃষ্টমন্যঃ প্রত্যভিজানাতীতি প্রত্যভিজ্ঞানুপপত্তিঃ। অস্তি ত্বিদং প্রত্যভিজ্ঞানং, তস্মাদিন্দ্রিয়ব্যতিরিক্তশ্চেতনঃ।

অনুবাদ। পূর্ব্ব ও পরকালীন দুইটি জ্ঞানের একটি বিষয়ে প্রতিসন্ধিজ্ঞান অর্থাৎ প্রতিসন্ধানরূপ জ্ঞান প্রত্যভিজ্ঞান, (যেমন) "ইদানীং তাহাকেই দেখিতেছি, যাহাকে জানিয়াছিলাম, সেই পদার্থই এই।" (সূত্রার্থ) যেহেতু বামচক্ষুর দ্বারা দৃষ্ট বস্তুর অপর অর্থাৎ দক্ষিণচক্ষুর দ্বারাও "যাহাকে দেখিয়াছিলাম, ইদানীং তাহাকেই দেখিতেছি"—এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হয়। ইন্দ্রিয়ের চৈতন্য হইলে কিন্তু, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত স্থলে চক্ষুরিন্দ্রিয়ই দর্শনের কর্ত্তা হইলে, অন্য ব্যক্তি অন্যের দৃষ্ট বস্তু প্রত্যভিজ্ঞা করে না, এজন্য প্রত্যভিজ্ঞার উপপত্তি হয় না। কিন্তু এই (পূর্ব্বোক্তরূপ) প্রত্যভিজ্ঞা আছে, অতএব চেতন অর্থাৎ আত্মা ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন।

ইন্দ্রিয় আত্মা নহে, আত্মা ইন্দ্রিয় ভিন্ন নিত্যপদার্থ,—এই সিদ্ধান্ত অন্য যুক্তির দ্বারা সমর্থন করিবার জন্য মহর্ষি এই প্রকরণের আরম্ভ করিতে প্রথমে এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে,

১। তত্র মানসমনুব্যবসায়লক্ষণং প্রত্যভিজ্ঞানং ভাষ্যকারো দর্শয়তি "তমেবৈতর্হী"তি। ব্যবসায়স্তু বাহ্যেন্দ্রিয়জং প্রত্যভিজ্ঞানমাহ "স এবায়মর্থ" ইতি। অস্যৈব চানুব্যবসায়ঃ পূর্ব্বঃ।—তাৎপর্য্যটীকা।

"সব্যদৃষ্ট বস্তুর অপরের দ্বারা প্রত্যভিজ্ঞা হয়।" সূত্রে "সব্য" শব্দের দ্বারা বাম অর্থ গ্রহণ করিলে "ইতর" শব্দের দ্বারা বামের বিপরীত দক্ষিণ অর্থ বুঝা যায়। এই সূত্রে চক্ষুরিন্দ্রিয়বোধক কোন শব্দ না থাকিলেও পরবর্ত্তী সূত্রে মহর্ষির "নাসাস্থিব্যবহিতে" এই বাক্যের প্রয়োগ থাকায়, এই সূত্রের তাৎপর্য্য বুঝা যায় যে, "সব্যদৃষ্ট" অর্থাৎ বামচক্ষুর দ্বারা দৃষ্ট বস্তুর দক্ষিণচক্ষুর দ্বারা প্রত্যভিজ্ঞা হয়। সুতরাং চক্ষুরিন্দ্রিয় আত্মা নহে, ইহা প্রতিপন্ন হয়। কারণ, চক্ষুরিন্দ্রিয় চেতন বা আত্মা হইলে, উহাকে দর্শন ক্রিয়ার কর্ত্তা বলিতে হইবে। চক্ষুরিন্দ্রিয় দ্রষ্টা হইলে চক্ষুরিন্দ্রিয়েই ঐ দর্শন জন্য সংস্কার উৎপন্ন হইবে। বাম ও দক্ষিণ ভেদে চক্ষুরিন্দ্রিয় দুইটি। বামচক্ষু যাহা দেখিয়াছে, বামচক্ষুতেই তজ্জন্য সংস্কার উৎপন্ন হওয়ায়, বামচক্ষুই পুনরায় ঐ বিষয়ের স্মরণপূর্ব্বক প্রত্যভিজ্ঞা করিতে পারে, দক্ষিণ চক্ষু উহার প্রত্যভিজ্ঞা করিতে পারে না। কারণ, অন্যের দৃষ্ট বস্তু অন্য ব্যক্তি প্রত্যভিজ্ঞা করিতে পারে না, ইহা সর্ব্বসম্মত। কোন পদার্থবিষয়ে ক্রমে দুইটি জ্ঞান জন্মিলে পূর্ব্বজাত ও পরজাত ঐ জ্ঞানদ্বয়ের এক বিষয়ে প্রতিসিদ্ধরূপ যে জ্ঞান জন্মে, অর্থাৎ ঐ জ্ঞানদ্বয়ের একবিষয়কত্বরূপে যে মানস প্রত্যক্ষবিশেষ জন্মে, উহাই এই সূত্রে "প্রত্যভিজ্ঞান" শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে। ভাষ্যকার প্রথমে ইহা বলিয়া, উহার উদাহরণ প্রকাশ করিয়াছেন। "তমেবৈ তর্হি পশ্যামি" অর্থাৎ "তাহাকেই ইদানীং দেখিতেছি," এই কথার দ্বারা ভাষ্যকার প্রথমে ঐ মানসপ্রত্যক্ষরূপ প্রত্যভিজ্ঞা প্রদর্শন করিয়াছেন। জ্ঞাত বিষয়ের বহিরিন্দ্রিয় জন্য ব্যবসায়রূপ প্রত্যভিজ্ঞাও হইয়া থাকে। ভাষ্যকার "স এবায়মর্থঃ" এবং কথার দ্বারা শেষে তাহাও প্রদর্শন করিয়াছেন। উহার পূর্ব্বে "যমজ্ঞাসিষং", অর্থাৎ "যাহাকে জানিয়াছিলাম"—এই কথার দ্বারা শেষোক্ত ব্যবসায়রূপ প্রত্যভিজ্ঞার অনুব্যবসায় অর্থাৎ মানসপ্রত্যক্ষরূপ প্রত্যভিজ্ঞা প্রদর্শন করিয়াছেন। পূর্ব্বোক্ত প্রত্যভিজ্ঞা নামক জ্ঞান "প্রতিসন্ধি", "প্রতিসন্ধান" ও "প্রত্যভিজ্ঞান" এই সকল নামেও কথিত হইয়াছে। উহা সর্ব্বত্রই প্রত্যক্ষবিশেষ এবং স্মরণ জন্য। স্মরণ ব্যতীত কুত্রাপি প্রত্যভিজ্ঞা হইতে পারে না। সংস্কার ব্যতীতও স্মরণ জন্মে না। একের দৃষ্ট বস্তুতে অপরের সংস্কার না হওয়ায়, অপরে তাহা স্মরণ করিতে পারে না, সুতরাং অপরে তাহা প্রত্যভিজ্ঞাও করিতে পারে না। কিন্তু বামচক্ষুর দ্বারা কোন বস্তু দেখিয়া পরে (ঐ বাম চক্ষুঃ নষ্ট হইয়া গেলেও) দক্ষিণ চক্ষুর দ্বারা ঐ বস্তুকে দেখিলে, "যাহাকে দেখিয়াছিলাম, তাহাকেই দেখিতেছি"—এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হইয়া থাকে, ইহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। পূর্ব্বোক্তরূপে পূর্ব্বজাত ও পরজাত ঐ প্রত্যক্ষদ্বয়ের একবিষয়ত্বরূপে যে প্রত্যভিজ্ঞা, তদ্দ্বারা ঐ প্রত্যক্ষদ্বয় যে এককর্ত্তৃক, অর্থাৎ একই কর্ত্তা যে, একই বিষয়ে বিভিন্নকালে ঐ দুইটি প্রত্যক্ষ করিয়াছেন, ইহা নিঃসন্দেহে বুঝা যায় বামচক্ষু প্রথম দর্শনের কর্ত্তা হইলে দক্ষিণচক্ষু পূর্ব্বোক্তরূপ প্রত্যভিজ্ঞা করিতে পারে না। কারণ, একের দৃষ্ট বস্তু অপরে প্রত্যভিজ্ঞা করিতে পারে না। ফলকথা, চক্ষুরিন্দ্রিয় দর্শন ক্রিয়ার কর্ত্তা আত্মা নহে। আত্মা উহা হইতে ভিন্ন, এ বিষয়ে মহর্ষি এখানে পূর্ব্বোক্তরূপ প্রত্যভিজ্ঞার দ্বারা প্রত্যক্ষ প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন। ক্রমে ইহা পরিস্ফুট হইবে॥ ৭॥

সূত্র। নৈকস্মিন্নাসাস্থিব্যবহিতে দ্বিত্বাভিমানাৎ ॥৮॥২০৬॥

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ) না, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত কথা বলা যায় না। কারণ, নাসিকার অস্থির দ্বারা ব্যবহিত একই চক্ষুতে দ্বিত্বের ভ্রম হয়।

ভাষ্য। একমিদং চক্ষুর্মধ্যে নাসাস্থিব্যবহিতং, তস্যান্তৌ গৃহ্যমাণৌ দ্বিত্বাভিমানং প্রযোজয়তো মধ্যব্যবহিতস্য দীর্ঘস্যেব।

অনুবাদ। মধ্যভাগে নাসিকার অস্থির দ্বারা ব্যবহিত এই চক্ষু এক। মধ্য-ব্যবহিত দীর্ঘ পদার্থের ন্যায় সেই একই চক্ষুর অন্তভাগদ্বয় জ্ঞায়মান হইয়া (তাহাতে) দ্বিত্বভ্রম উৎপন্ন করে।

টিপ্পনী। পূর্ব্বোক্ত সিদ্ধান্তে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্ব্বপক্ষ প্রকাশ করিয়াছেন। পূর্ব্ব-পক্ষবাদীর কথা এই যে, চক্ষুরিন্দ্রিয় এক। বাম ও দক্ষিণ ভেদে চক্ষুরিন্দ্রিয় বস্তুতঃ দুইটি নহে। যেমন, কোন দীর্ঘ সরোবরের মধ্যদেশে সেতু নির্ম্মাণ করিলে ঐ সেতু-ব্যবধানবশতঃ ঐ সরোবরে দ্বিত্বভ্রম হয়, বস্তুতঃ কিন্তু ঐ সরোবর এক, তদ্রূপ একই চক্ষুরিন্দ্রিয় ভ্রূনিম্নস্থ নাসিকার অস্থির দ্বারা ব্যবহিত থাকায়, ঐ ব্যবধানবশতঃ উহাতে দ্বিত্ব ভ্রম হয়। চক্ষুরিন্দ্রিয়ের একত্বই বাস্তব, দ্বিত্ব কাল্পনিক। নাসিকার অস্থির ব্যবধানই উহাতে দ্বিত্ব কল্পনা বা দ্বিত্বভ্রমের নিমিত্ত। চক্ষুরিন্দ্রিয় এক হইলে বাম চক্ষুর দৃষ্ট বস্তু দক্ষিণ চক্ষু প্রত্যভিজ্ঞা করিতে পারে। কারণ, বাম ও দক্ষিণ চক্ষু বস্তুতঃ একই পদার্থ। সুতরাং পূর্ব্বসূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা সাধ্যসিদ্ধি হইতে পারে না ॥ ৮ ॥

সূত্র। একবিনাশে দ্বিতীয়াবিনাশান্নৈকত্বং ॥৯॥২০৭॥

অনুবাদ। (উত্তর) একের বিনাশ হইলে, দ্বিতীয়টির বিনাশ না হওয়ায় (চক্ষু-রিন্দ্রিয়ের) একত্ব নাই।

ভাষ্য। একস্মিন্নুপহতে চোদ্ধৃতে বা চক্ষুষি দ্বিতীয়মবতিষ্ঠতে চক্ষু-র্ব্বিষয়গ্রহণলিঙ্গং, তস্মাদেকস্য ব্যবধানানুপপত্তিঃ।

অনুবাদ। এক চক্ষু উপহত অথবা উৎপাটিত হইলে, "বিষয়গ্রহণলিঙ্গ" অর্থাৎ বিষয়ের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ যাহার লিঙ্গ বা সাধক, এমন দ্বিতীয় চক্ষুঃ অবস্থান করে, অতএব একের ব্যবধানের উপপত্তি হয় না, অর্থাৎ একই চক্ষু নাসিকার অস্থির দ্বারা ব্যবহিত আছে, ইহা বলা যায় না।

টিপ্পনী। পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষের উত্তরে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, চক্ষুরিন্দ্রিয় এক হইতে পারে না। কারণ, কাহারও এক চক্ষু নষ্ট হইলেও দ্বিতীয় চক্ষু থাকে। দ্বিতীয়

চক্ষু না থাকিলে, তখন তাহার বিষয়গ্রহণ অর্থাৎ কোন বিষয়ের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কিন্তু কাণ ব্যক্তিরও অন্য চক্ষুর দ্বারা চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, সুতরাং তাহার এক চক্ষু নষ্ট হইলেও দ্বিতীয় চক্ষু আছে, ইহা স্বীকার্য্য। ভাষ্যকার ঐ দ্বিতীয় চক্ষুতে প্রমাণ-সূচনার জন্যই উহার বিশেষণ বলিয়াছেন, "বিষয়গ্রহণ লিঙ্গং"। ফলকথা, যখন কাহারও একটি চক্ষু কোন কারণে উপহত বা বিনষ্ট হইলে অথবা উৎপাটিত হইলেও, দ্বিতীয় চক্ষু থাকে, উহার দ্বারা সে দেখিতে পায়, তখন চক্ষুরিন্দ্রিয় দুইটি, ইহা স্বীকার্য্য। চক্ষুরিন্দ্রিয় বস্তুতঃ এক হইলে কাণ-ব্যক্তিও অন্ধ হইয়া পড়ে। সুতরাং একই চক্ষুরিন্দ্রিয় ব্যবহিত আছে, ইহা বলা যায় না ॥ ৯ ॥

সূত্র। অবয়বনাশেঽপ্যবয়ব্যুপলব্ধেরহেতুঃ ॥১০॥২০৮॥

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ) অবয়বের নাশ হইলেও অবয়বীর উপলব্ধি হওয়ায়, অহেতু—অর্থাৎ পূর্ব্বসূত্রে যে হেতু বলা হইয়াছে, উহা হেতু হয় না।

ভাষ্য। একবিনাশে দ্বিতীয়াবিনাশাদিত্যহেতুঃ। কস্মাৎ? বৃক্ষস্য হি কাসুচিচ্ছাখাসু ছিন্নাসূপলভ্যত এব বৃক্ষঃ।

অনুবাদ। একের বিনাশ হইলে দ্বিতীয়টির অবিনাশ—ইহা হেতু নহে। (প্রশ্ন) কেন? (উত্তর) যেহেতু বৃক্ষের কোন কোন শাখা ছিন্ন হইলেও বৃক্ষ উপলব্ধই হইয়া থাকে।

টিপ্পনী। পূর্ব্বপক্ষবাদীর কথা এই যে, এক চক্ষুর বিনাশ হইলেও দ্বিতীয়টির বিনাশ হয় না, এই হেতুতে যে, চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্ব সমর্থন করা হইয়াছে, উহা করা যায় না। কারণ, উহা ঐ সাধ্য-সাধনে হেতুই হয় না। যেমন, বৃক্ষের অবয়ব কোন কোন শাখা বিনষ্ট হইলেও বৃক্ষরূপ অবয়বীর উপলব্ধি তখনও হয়, শাখাদি কোন অবয়ববিশেষের বিনাশে বৃক্ষরূপ অবয়বীর নাশ হয় না, তদ্রূপ একই চক্ষুরিন্দ্রিয়ের কোন অবয়ব বা অংশবিশেষের বিনাশ হইলেও, একেবারে চক্ষুরিন্দ্রিয় বিনষ্ট হইতে পারে না। একই চক্ষুরিন্দ্রিয়ের আধার দুইটি গোলকে যে দুইটি কৃষ্ণসার আছে, উহা ঐ একই চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দুইটি অধিষ্ঠান। উহার অন্তর্গত একই চক্ষুরিন্দ্রিয়ের এক অংশ বিনষ্ট হইলেই তাহাকে "কাণ" বলা হয়। বস্তুতঃ তাহাতে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের অন্য অংশ বিনষ্ট না হওয়ায়, একেবারে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের বিনাশ হইতে পারে না। কোন অবয়বের বিনাশে অবয়বীর বিনাশ হয় না। সুতরাং পূর্ব্বসূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্ব সমর্থন করা যায় না, উহা অহেতু ॥১০॥

সূত্র। দৃষ্টান্তবিরোধাদপ্রতিষেধঃ ॥১১॥২০৯॥

অনুবাদ। (উত্তর) দৃষ্টান্ত-বিরোধ-বশতঃ প্রতিষেধ হয় না, অর্থাৎ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্বের প্রতিষেধ করা যায় না।

ভাষ্য। ন কারণদ্রব্যস্য বিভাগে কার্য্যদ্রব্যমবতিষ্ঠতে নিত্যত্বপ্রসঙ্গাৎ। বহুষ্ববয়বিষু যস্য কারণানি বিভক্তানি তস্য বিনাশঃ, যেষাং কারণান্যবিভক্তানি তান্যবতিষ্ঠন্তে। অথবা দৃশ্যমানার্থবিরোধো দৃষ্টান্তবিরোধঃ। মৃতস্য হি শিরঃকপালে দ্বাববটৌ নাসাস্থিব্যবহিতৌ চক্ষুষঃ স্থানে ভেদেন গৃহ্যেতে, ন চৈতদেকস্মিন্ নাসাস্থিব্যবহিতে সম্ভবতি। অথবা একবিনাশস্যানিয়মাৎ দ্বাবিমাবর্থৌ, তৌ চ পৃথগাবরণোপঘাতাবনুমীয়েতে বিভিন্নাবিতি। অবপীড়নাচ্চৈকস্য চক্ষুষো রশ্মিবিষয়সন্নিকর্ষস্য ভেদাদ্দৃশ্যভেদ ইব গৃহ্যতে, তচ্চৈকত্বে বিরুধ্যতে। অবপীড়ননিবৃত্তৌ চাভিন্নপ্রতিসন্ধানমিতি। তস্মাদেকস্য ব্যবধানানুপপত্তিঃ।

অনুবাদ। (১) কারণ-দ্রব্যের বিভাগ হইলে, কার্য্য-দ্রব্য অবস্থান করে না, অর্থাৎ অবয়বের বিভাগ হইলে, অবয়বী থাকে না। কারণ, (কার্য্যদ্রব্য থাকিলে তাহার) নিত্যত্বের আপত্তি হয়। বহু অবয়বীর মধ্যে যাহার কারণগুলি বিভক্ত হইয়াছে, তাহার বিনাশ হয় ; যে সকল অবয়বীর কারণগুলি বিভক্ত হয় নাই, তাহারা অবস্থান করে [অর্থাৎ বৃক্ষরূপ অবয়বীর কারণ ঐ বৃক্ষের অবয়বের বিভাগ বা বিনাশ হইলে বৃক্ষ থাকে না—পূর্ব্বজাত সেই বৃক্ষও বিনষ্ট হয়, সুতরাং পূর্ব্বপক্ষবাদীর অভিমত দৃষ্টান্ত ঠিক হয় নাই। দৃষ্টান্ত-বিরোধবশতঃ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্ব প্রতিষেধ হয় না।] (২) অথবা দৃশ্যমান পদার্থের বিরোধই "দৃষ্টান্ত-বিরোধ"। মৃত ব্যক্তির শিরঃকপালে চক্ষুর স্থানে নাসিকার অস্থির দ্বারা ব্যবহিত দুইটি "অবট" (গর্ত্ত) ভিন্নরূপেই প্রত্যক্ষ হয়, কিন্তু নাসিকার অস্থির দ্বারা ব্যবহিত এক চক্ষু হইলে, ইহা (পূর্ব্বোক্ত দুইটি গর্ত্তের ভিন্নরূপে প্রত্যক্ষ) সম্ভব হয় না। (৩) অথবা একের বিনাশের অনিয়মপ্রযুক্ত, অর্থাৎ চক্ষুরিন্দ্রিয় এক হইলে, তাহার বিনাশের নিয়ম থাকে না, এ জন্য, ইহা (চক্ষুরিন্দ্রিয়) দুইটি পদার্থ এবং সেই দুইটি পদার্থ পৃথগাবরণ ও পৃথগুপঘাত, অর্থাৎ উহার আবরণ ও উপঘাত পৃথক্, (সুতরাং) বিভিন্ন বলিয়া অনুমিত হয়। এবং এক চক্ষুর অবপীড়নপ্রযুক্ত অর্থাৎ অঙ্গুলির দ্বারা নাসিকার মূলদেশে এক চক্ষুকে জোরে টিপিয়া ধরিলে, তৎপ্রযুক্ত রশ্মি ও বিষয়ের সন্নিকর্ষের ভেদ হওয়ায়, দৃশ্য-ভেদের ন্যায়, অর্থাৎ একটি দৃশ্য বস্তু দুইটির ন্যায় প্রত্যক্ষ হয়, তাহা কিন্তু (চক্ষুরিন্দ্রিয়ের) একত্ব হইলে বিরুদ্ধ হয়, অর্থাৎ চক্ষুরিন্দ্রিয় এক হইলে

অবপীড়নপ্রযুক্ত পূর্ব্বোক্তরূপ এক বস্তুর দ্বিত্বভ্রম হইতে পারে না; অবপীড়ন নিবৃত্তি হইলেই (সেই বস্তুর) অভিন্ন প্রতিসন্ধান হয়—অর্থাৎ তখন তাহাকে এক বলিয়াই প্রত্যক্ষ হয়। অতএব এক চক্ষুরিন্দ্রিয়ের ব্যবধানের উপপত্তি হয় না, অর্থাৎ একই চক্ষুরিন্দ্রিয় নাসিকার অস্থির দ্বারা ব্যবহিত আছে—ইহা বলা যায় না।

টিপ্পনী। ভাষ্যকারের মতে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্ব্বসূত্রোক্ত মতের নিরাস করিয়া চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্ব-সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। ভাষ্যকার এই সূত্রের তিন প্রকার ব্যাখ্যার দ্বারা মহর্ষির তাৎপর্য্য বুঝাইয়াছেন। প্রথম ব্যাখ্যার তাৎপর্য্য এই যে, কারণ-দ্রব্য অর্থাৎ অবয়বের বিনাশ হইলেও, যদি কার্য্য-দ্রব্য (অবয়বী) থাকে, তাহা হইলে ঐ কার্য্য-দ্রব্যের কোন দিনই বিনাশ হইতে পারে না; উহা নিত্য হইয়া পড়ে। কিন্তু বৃক্ষাদি অবয়বী জন্য-দ্রব্য, উহা নিত্য হইতে পারে না, উহার বিনাশ অবশ্য স্বীকার্য্য। সুতরাং অবয়বের নাশ হইলে, পূর্ব্বজাত সেই অবয়বীর নাশও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। অবয়ব-বিশেষের নাশ হইলেও, অবিনষ্ট অন্যান্য অবয়বগুলির দ্বারা তখনই তজ্জাতীয় আর একটি অবয়বীর উৎপত্তি হওয়ায়, সেখানে পরজাত সেই অবয়বীর প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। বৃক্ষের শাখাবিশেষ নষ্ট হইলে, সেখানে পূর্ব্বজাত সেই বৃক্ষও নষ্ট হইয়া যায়, অবশিষ্ট শাখাদির দ্বারা সেখানে যে বৃক্ষান্তর উৎপন্ন হয়, তাহারই প্রত্যক্ষ হয়। সুতরাং পূর্ব্বপক্ষবাদীর অভিমত দৃষ্টান্ত ঠিক হয় নাই, উহা বিরুদ্ধ হইয়াছে। কারণ, বৃক্ষাদি কার্য্য-দ্রব্যের অবয়ববিশেষের নাশ হইলে, ঐ বৃক্ষাদিরও নাশ হইয়া থাকে। নচেৎ উহার কোনদিনই নাশ হইতে পারে না, উহা নিত্য হইয়া পড়ে। এইরূপ চক্ষুরিন্দ্রিয় একটিমাত্র কার্য্য-দ্রব্য হইলে, উহারও কোন অবয়ববিশেষের নাশ হইলে, সেখানে উহারও নাশ স্বীকার্য্য। কিন্তু সেখানে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের একেবারে বিনাশ না হওয়ায়, উহা বাম ও দক্ষিণ ভেদে দুইটি, ইহা সিদ্ধ হয়। উহা বিভিন্ন দুইটি পদার্থ হইলে, একের বিনাশে অপরটির বিনাশ হইতে পারে না, কাণ ব্যক্তি অন্ধ হইতে পারে না। পূর্ব্বপক্ষবাদী অবশ্যই বলিবেন যে, যদি বৃক্ষাদিস্থলে অবয়ববিশেষের নাশ হইলে, পূর্ব্বজাত সেই বৃক্ষাদির নাশ স্বীকার করিয়া, তজ্জাতীয় অপর বৃক্ষাদির উৎপত্তি স্বীকার করিতে হয়, তাহা হইলে চক্ষুরিন্দ্রিয়স্থলেও তাহাই হইবে। সেখানেও একই চক্ষুরিন্দ্রিয়ের কোন অবয়ববিশেষের নাশ হইলে, অবশিষ্ট অবয়বের দ্বারা অন্য একটি চক্ষুরিন্দ্রিয়ের উৎপত্তি হওয়ায়, তদ্দ্বারাই তখন চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের উপপত্তি হইবে, বিভিন্ন দুইটি চক্ষুরিন্দ্রিয় স্বীকারের কারণ কি? ভাষ্যকার এই কথা মনে করিয়া, দ্বিতীয় প্রকার ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, অথবা দৃশ্যমান পদার্থ-বিরোধই এই সূত্রে মহর্ষির অভিমত "দৃষ্টান্ত-বিরোধ"। শ্মশানে মৃত ব্যক্তির যে শিরঃকপাল (মাথার খুলি) পড়িয়া থাকে, তাহাতে চক্ষুর স্থানে নাসিকার অস্থির দ্বারা ব্যবহিত দুইটি পৃথক্ গর্ত্ত দেখা যায়। তদ্দ্বারা ঐ দুইটি গর্ত্তে যে ভিন্ন ভিন্ন দুইটি চক্ষুরিন্দ্রিয় ছিল, ইহা বুঝা যায়। চক্ষুরিন্দ্রিয় এক হইলে, মৃত ব্যক্তির শিরঃকপালে চক্ষুর আধার দুইটি পৃথক্ গর্ত্ত দেখা যাইত না। ঐ দুইটি গর্ত্ত দৃশ্যমান পদার্থ হওয়ায়, উহাকে "দৃষ্টান্ত"

বলা যায়। চক্ষুরিন্দ্রিয়ের একত্বপক্ষে ঐ "দৃষ্টান্ত-বিরোধ" হওয়ায়, চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্বের প্রতিষেধ করা যায় না, উহার দ্বিত্বই স্বীকার্য্য—ইহাই দ্বিতীয় কল্পে সূত্রকারের তাৎপর্য্যার্থ। পূর্ব্বপক্ষবাদী বলিতে পারেন যে, চক্ষুরিন্দ্রিয়ের আধার দুইটি গর্ত্ত দেখা গেলেও চক্ষুরিন্দ্রিয়ের একত্বের কোন বাধা হয় না। একই চক্ষুরিন্দ্রিয় নাসিকার অস্থির দ্বারা ব্যবহিত দুইটি গোলকে থাকিতে পারে। গোলক বা গর্ত্তের দ্বিত্বের সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের একত্বের কোন বিরোধ নাই। ভাষ্যকার এই কথা মনে করিয়া, তৃতীয় প্রকার ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন যে, অথবা একের বিনাশের অনিয়মপ্রযুক্ত পৃথগাবরণ ও পৃথগুপঘাত দুইটি চক্ষুরিন্দ্রিয়ই বিভিন্নরূপে অনুমানসিদ্ধ। ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য এই যে, চক্ষুরিন্দ্রিয় এক হইলে বাম চক্ষুরই বিনাশ হইয়াছে, দক্ষিণ চক্ষুর বিনাশ হয় নাই, এইরূপ বিনাশ-নিয়ম থাকে না। বাম চক্ষুর বিনাশে দক্ষিণ চক্ষুরও বিনাশ হইয়া পড়ে। কিন্তু পূর্ব্বোক্তরূপ বিনাশ-নিয়ম অর্থাৎ বাম চক্ষুর নাশ হইলেও দক্ষিণ চক্ষুর বিনাশ হয় না, এইরূপ নিয়ম দেখা যায়। সুতরাং চক্ষুরিন্দ্রিয় পরস্পর বিভিন্ন দুইটি পদার্থ এবং ঐ দুইটি চক্ষুরিন্দ্রিয়ের আবরণও পৃথক্ এবং উপঘাত অর্থাৎ বিনাশও পৃথক্, ইহা অনুমানসিদ্ধ হয়। তাহা হইলে বাম চক্ষুর উপঘাত হইলেও, দক্ষিণ চক্ষুর উপঘাত হইতে পারে না। বাম ও দক্ষিণ বলিয়া কেবল নামভেদ করিলে, তাহাতে বস্তুতঃ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের ভেদ না হওয়ায়, বাম চক্ষুর নাশে দক্ষিণ চক্ষুরও নাশ হইবে। তাহা হইলে পূর্ব্বোক্তরূপ বিনাশ-নিয়ম থাকে না। পূর্ব্বোক্ত-রূপ বিনাশ-নিয়ম দৃশ্যমান পদার্থ বলিয়া—"দৃষ্টান্ত", উহার সহিত বিরোধবশতঃ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্বের প্রতিষেধ করা যায় না, ইহাই এইপক্ষে সূত্রার্থ। ভাষ্যকার এই তৃতীয় কল্পেই শেষে মহর্ষির তাৎপর্য্য বর্ণন করিতে আর একটি যুক্তি বলিয়াছেন যে, এক চক্ষুর অবপীড়ন করিলে, অর্থাৎ অঙ্গুলির দ্বারা নাসিকার মূলদেশে এক চক্ষুকে জোরে টিপিয়া ধরিলে, তখন ঐ চক্ষুর রশ্মিভেদ হওয়ায়, বিষয়ের সহিত উহার সন্নিকর্ষের ভেদবশতঃ একটি দৃশ্য বস্তুকে দুইটি দেখা যায়। ঐ অবপীড়ন নিবৃত্তি হইলেই, আবার ঐ এক বস্তুকে একই দেখা যায়। একই চক্ষুরিন্দ্রিয় নাসিকার অস্থির দ্বারা ব্যবহিত থাকিলে, উহা হইতে পারে না। সুতরাং চক্ষুরিন্দ্রিয় পরস্পর বিভিন্ন দুইটি, ইহা স্বীকার্য্য। ভাষ্যকারের গূঢ় তাৎপর্য্য মনে হয় যে, যদি একই চক্ষুরিন্দ্রিয় নাসিকার অস্থির দ্বারা ব্যবহিত থাকিত, তাহা হইলে বাম নাসিকার মূলদেশে অঙ্গুলির দ্বারা বাম চক্ষুকে জোরে টিপিয়া ধরিলে, ঐ বাম গোলকস্থ সমস্ত রশ্মিই নাসিকার মূলদেশের নিম্নপথে দক্ষিণ গোলকে চলিয়া যাইত, তাহা হইলে সেখানে এক বস্তুকে দুই বলিয়া দেখিবার কারণ হইত না। কিন্তু যদি নাসিকার মূলদেশের নিম্নপথ অস্থির দ্বারা বদ্ধ থাকে, যদি ঐ পথে চক্ষুর রশ্মির গমনা-গমন সম্ভাবনা না থাকে, তাহা হইলেই কোন এক চক্ষুকে অঙ্গুলির দ্বারা জোরে টিপিয়া ধরিলে, তাহার সেই গোলকের মধ্যেই পূর্ব্বোক্তরূপ অবপীড়নপ্রযুক্ত রশ্মির ভেদ হওয়ায়, একই দৃশ্য বস্তুর সহিত ঐ বিভিন্ন রশ্মির বিভিন্ন সন্নিকর্ষ হয়। সুতরাং সেখানে ঐ কারণ জন্য একই দৃশ্য বস্তুকে দুই বলিয়া দেখা যায়। সুতরাং বুঝা যায়, চক্ষুরিন্দ্রিয় একটি নহে। নাসিকার মূলদেশের নিম্নপথে উহার রশ্মিসঞ্চারের সম্ভাবনা নাই। পৃথক্ পৃথক্ দুইটি চক্ষুরিন্দ্রিয় পৃথক্ পৃথক্ দুইটি গোলকেই

থাকে। অঙ্গুলিপীড়িত চক্ষুই এই পক্ষে দৃষ্টান্ত। উহার সহিত বিরোধবশতঃ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্বের প্রতিষেধ করা যায় না, ইহাই এই চরমপক্ষে সূত্রার্থ।

ভাষ্যকার পূর্ব্বোক্তরূপে সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিয়া চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্বসিদ্ধান্ত সমর্থন করিলেও, বার্ত্তিককার উদ্দ্যোতকর উহা খণ্ডন করিয়া চক্ষুরিন্দ্রিয়ের একত্বসিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, চক্ষুরিন্দ্রিয় দুইটি হইলে একই সময়ে ঐ দুইটি চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিত অতি সূক্ষ্ম মনের সংযোগ হইতে পারে না। মনের অতি সূক্ষ্মতাবশতঃ এক সময়ে কোন একটি চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিতই উহার সংযোগ হয় ইহা গৌতম সিদ্ধান্তানুসারে স্বীকার্য্য। তাহা হইলে কাণ ব্যক্তি ও দ্বিচক্ষু ব্যক্তির চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষের কোন বৈষম্য থাকে না। যদি দ্বিচক্ষু ব্যক্তিরও একই চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিত তাহার মনের সংযোগ হয়, তাহা হইলে একচক্ষু ব্যক্তিরও ঐরূপ মনঃসংযোগ হওয়ায়, ঐ উভয়ের সমভাবেই চাক্ষুষ-প্রত্যক্ষ হইতে পারে। কিন্তু যে ব্যক্তি কাণ অথবা যে ব্যক্তি দ্বিচক্ষু হইয়াও একটি চক্ষুকে আচ্ছাদন করিয়া অপর চক্ষুর দ্বারা প্রত্যক্ষ করে, ইহারা কখনও দ্বিচক্ষু ব্যক্তির ন্যায় প্রত্যক্ষ করিতে পারে না। কিন্তু একই চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দুইটি অধিষ্ঠান স্বীকার করিলে, দুইটি অধিষ্ঠান হইতে নির্গত তৈজস চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ হইতে পারায়, অবিকলচক্ষু ব্যক্তি কাণ ব্যক্তি হইতে বিশিষ্টরূপ প্রত্যক্ষ করিতে পারে। ঐ উভয়ের প্রত্যক্ষের বৈষম্য উপপন্ন হয়। পরন্তু মহর্ষি পরে ইন্দ্রিয়নানাত্ব-প্রকরণে বহিরিন্দ্রিয়ের পঞ্চত্ব-সিদ্ধান্ত সমর্থন করায়, চক্ষু-রিন্দ্রিয়ের একত্বই তাঁহার অভিমত বুঝা যায়। চক্ষুরিন্দ্রিয় দুইটি হইলে, বহিরিন্দ্রিয়ের পঞ্চত্ব-সিদ্ধান্ত থাকে না। সুতরাং মহর্ষির পরবর্ত্তী ঐ প্রকরণের সহিত বিরোধবশতঃ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্বসিদ্ধান্ত তাঁহার অভিমত বুঝা যায় না। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ উদ্দ্যোতকরের মতানুসারে সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিতে প্রথমোক্ত "সব্যদৃষ্টস্য" ইত্যাদি সূত্রটিকে পূর্ব্বপক্ষসূত্ররূপে গ্রহণ করিয়া চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্ব কাল্পনিক, একত্বই বাস্তব, এই সিদ্ধান্ত সমর্থনপূর্ব্বক পরে ভাষ্যকারের মতানুসারেও পূর্ব্বোক্ত সূত্র-গুলির সঙ্গতি প্রদর্শন করিয়াছেন। বৃত্তিকারের নিজের মতে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের একত্বই সিদ্ধান্ত এবং উহা তাৎপর্য্যটীকাকারের অভিপ্রায়সিদ্ধ, ইহাও তিনি প্রকাশ করিয়াছেন। অবশ্য "ন্যায়সূচী-নিবন্ধে" বাচস্পতি মিশ্র এই প্রকরণকে "প্রাসঙ্গিকচক্ষুরদ্বৈত-প্রকরণ" বলিয়াছেন। কিন্তু তাৎপর্য্যটীকার কথার দ্বারা চক্ষুরিন্দ্রিয়ের একত্বই যে, তাঁহার নিজের অভিমত সিদ্ধান্ত, ইহা বুঝা যায় না। পরে ইহা ব্যক্ত হইবে। এখানে সর্ব্বাগ্রে ইহা প্রণিধান করা আবশ্যক যে, মহর্ষি এই অধ্যায়ের প্রারম্ভ হইতে বিভিন্ন প্রকরণ দ্বারা আত্মা দেহাদি হইতে ভিন্ন নিত্য-পদার্থ, ইহাই সমর্থন করিয়াছেন বাম ও দক্ষিণভেদে চক্ষুরিন্দ্রিয় বস্তুতঃ দুইটি হইলেই ঐ সিদ্ধান্ত অবলম্বন করিয়া "সব্যদৃষ্টস্য" ইত্যাদি সূত্র দ্বারা ভাষ্যকারের ব্যাখ্যানুসারে আত্মা ইন্দ্রিয়ভিন্ন, চক্ষুরিন্দ্রিয় আত্মা হইতে পারে না, ইহা মহর্ষি সমর্থন করিতে পারেন। চক্ষুরিন্দ্রিয় এক হইলে পূর্ব্বোক্তরূপে উহা সমর্থিত হয় না বৃত্তিকার বিশ্বনাথ ইহা লক্ষ্য করিয়া প্রথমে এই প্রকরণকে প্রাসঙ্গিক বলিয়াও শেষে আবার বলিয়াছেন যে, যাহারা (চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্ব-সিদ্ধান্ত অবলম্বন করিয়া) বাম চক্ষুর দ্বারা দৃষ্ট বস্তুর দক্ষিণ চক্ষুর দ্বারা প্রত্যভিজ্ঞাবশতঃ

ইন্দ্রিয়ভিন্ন চিরস্থায়ী এক আত্মার সিদ্ধি বলেন, তাঁহাদিগের ঐ যুক্তি খণ্ডন করিতেই মহর্ষি এখানে এই সূত্রগুলি বলিয়াছেন। কিন্তু এখানে মহর্ষির সাধ্য বিষয়ে অন্যের যুক্তি নিরাস করিবার বিশেষ কি কারণ আছে, ইহা চিন্তা করা আবশ্যক। আত্মার দেহাদিভিন্নত্ব সাধন করিতে যাইয়া মহর্ষির চক্ষুরিন্দ্রিয়ের একত্বসাধন করিবারই কি কারণ আছে, ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। পরন্তু পরবর্ত্তী "ইন্দ্রিয়ান্তরবিকারাৎ" এই সূত্রটির পর্য্যালোচনা করিলেও নিঃসন্দেহে বুঝা যায়, মহর্ষি এই প্রকরণ দ্বারা বিশেষরূপে আত্মার ইন্দ্রিয়ভিন্নত্বই সাধন করিয়াছেন, উহাই তাঁহার এই প্রকরণের উদ্দেশ্য। পূর্ব্বপ্রকরণের দ্বারা আত্মার ইন্দ্রিয়ভিন্নত্ব সাধন করিলেও, অন্য হেতুর সমুচ্চয়ের জন্যই অর্থাৎ প্রকারান্তরে অন্য হেতুর দ্বারাও আত্মার ইন্দ্রিয়ভিন্নত্ব সাধনের জন্যই যে মহর্ষির এই প্রকরণের আরম্ভ, ইহা মহর্ষির পরবর্ত্তী সূত্রের প্রতি মনোযোগ করিলে বুঝিতে পারা যায়। উদ্দ্যোতকর চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্ব-সিদ্ধান্তকে যুক্তিবিরুদ্ধ ও মহর্ষির পরবর্ত্তী প্রকরণান্তরবিরুদ্ধ বলিয়া এই প্রকরণের পূর্ব্বোক্তরূপ প্রয়োজন স্বীকার করেন নাই। কিন্তু তাঁহার মতে এই প্রকরণের প্রয়োজন কি, প্রকৃত বিষয়ে সঙ্গতি কি, ইহা চিন্তা করা আবশ্যক। চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্বখণ্ডনে উদ্দ্যোতকরের কথায় বক্তব্য এই যে, কাণ ব্যক্তির চাক্ষুষ প্রত্যক্ষকালে এক মাত্র চক্ষুরিন্দ্রিয়েই তাহার মনঃসংযোগ থাকে। দ্বিচক্ষু ব্যক্তির চাক্ষুষ প্রত্যক্ষকালে একই সময়ে দুইটি চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সহিত অতিসূক্ষ্ম একটি মনের সংযোগ হইতে না পারিলেও, মনের অতি দ্রুতগামিত্ববশতঃ ক্ষণবিলম্বে পুনঃ পুনঃ দুইটি চক্ষুরিন্দ্রিয়েই মনের সংযোগ হয় এবং দৃশ্য বিষয়ের সহিত একই সময়ে দুইটি চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হয়, এই জন্যই কাণ ব্যক্তির প্রত্যক্ষ হইতে দ্বিচক্ষু ব্যক্তির প্রত্যক্ষের বৈশিষ্ট্য হইয়া থাকে। বিশিষ্ট প্রত্যক্ষের প্রতি ঐরূপ কারণবিশেষ কল্পনা করা যায়। কাণ ব্যক্তির প্রত্যক্ষস্থলে ঐ কারণবিশেষ নাই। উদ্দ্যোতকরের মতে চক্ষুষ্মান্ ব্যক্তিমাত্রই এক চক্ষু হইলে, তাঁহার কথিত প্রত্যক্ষবৈশিষ্ট্য কিরূপে উপপন্ন হইবে, ইহাও সুধীগণ চিন্তা করিবেন। একজাতীয় এক কার্য্যকারী দুইটি চক্ষুরিন্দ্রিয়কে এক বলিয়া গণনা করিয়া বহিরিন্দ্রিয়ের পঞ্চত্ব সংখ্যা বলা যাইতে পারে। সুতরাং উদ্দ্যোতকরোক্ত প্রকরণ-বিরোধের আশঙ্কাও নাই। যথাস্থানে এ কথার আলোচনা হইবে (পরবর্ত্তী ৬০ম সূত্র দ্রষ্টব্য)॥ ১১ ॥

ভাষ্য। অনুমীয়তে চায়ং দেহাদি-সংঘাত-ব্যতিরিক্তশ্চেতন ইতি।

অনুবাদ। এই চেতন (আত্মা) দেহাদি-সংঘাত হইতে ভিন্ন, ইহা অনুমিতও হয়।

সূত্র। ইন্দ্রিয়ান্তরবিকারাৎ ॥ ১২ ॥ ২১০ ॥

অনুবাদ। যেহেতু ইন্দ্রিয়ান্তরের বিকার হয়। [অর্থাৎ কোন অম্লফলের রূপ বা গন্ধের প্রত্যক্ষ হইলে রসনেন্দ্রিয়ের বিকার হওয়ায়, আত্মা ইন্দ্রিয় নহে, সুতরাং দেহাদি-সংঘাত হইতে ভিন্ন, ইহা অনুমান-প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয়।]

ভাষ্য। কস্যচিদম্লফলস্য গৃহীততদ্রসসাহচর্য্যে রূপে গন্ধে বা কেনচিদিন্দ্রিয়েণ গৃহ্যমাণে রসনস্যেন্দ্রিয়ান্তরস্য বিকারো রসানুস্মৃতৌ রসগর্দ্ধি-প্রবর্ত্তিতো দন্তোদকসংপ্লবভূতো গৃহ্যতে। তস্যেন্দ্রিয়চৈতন্যে-ঽনুপপত্তিঃ, নান্যদৃষ্টমন্যঃ স্মরতি।

অনুবাদ। কোন অম্লফলের "গৃহীত-তদ্রসসাহচর্য্য" রূপ বা গন্ধ অর্থাৎ যে রূপ বা গন্ধের সহিত সেই অম্লফলের অম্লরসের সাহচর্য্য বা সহাবস্থান পূর্ব্বে গৃহীত হইয়াছিল, এমন রূপ বা গন্ধ কোন ইন্দ্রিয়ের দ্বারা (চক্ষু বা ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের দ্বারা) গৃহ্যমাণ হইলে, রসের অনুস্মরণবশতঃ অর্থাৎ পূর্ব্বাস্বাদিত সেই অম্লরসের স্মরণ হওয়ায়, রসলোভজনিত রসনারূপ ইন্দ্রিয়ান্তরের দন্তোদকসংপ্লবরূপ অর্থাৎ দন্তমূলে জলের আবির্ভাবরূপ বিকার উপলব্ধ হয়। ইন্দ্রিয়ের চৈতন্য হইলে, অর্থাৎ বিভিন্ন ইন্দ্রিয়ই রূপরসাদির অনুভবিতা আত্মা হইলে, তাহার (পূর্ব্বোক্তরূপ বিকারের) উপপত্তি হয় না। (কারণ,) অন্য ব্যক্তি অন্যের দৃষ্ট (জ্ঞাত) পদার্থ স্মরণ করে না।

টিপ্পনী। মহর্ষি পূর্ব্বোক্ত "সব্যদৃষ্টস্য" ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা আত্মা ইন্দ্রিয়ভিন্ন, এ বিষয়ে প্রত্যক্ষ প্রমাণ প্রদর্শন করিয়া, এখন এই সূত্রের দ্বারা তদ্বিষয়ে অনুমান প্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন। তাই ভাষ্যকার এখানে "অনুমীয়তে চায়ং" ইত্যাদি বাক্যের উল্লেখপূর্ব্বক এই সূত্রের অবতারণা করিয়াছেন[১]।

এখানে স্মরণ করা আবশ্যক যে, বাম চক্ষুর দ্বারা দৃষ্টবস্তুকে পরে দক্ষিণ চক্ষুর দ্বারা প্রত্যক্ষ করিলে, "আমি যাহাকে দেখিয়াছিলাম, এখন আবার তাহাকেই দেখিতেছি"—এইরূপে ঐ প্রত্যক্ষদ্বয়ের এক-বিষয়ত্বরূপে যে মানসপ্রত্যক্ষরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হয়, তাহাতে একই কর্ত্তা বিষয় হওয়ায়, প্রত্যক্ষের কর্ত্তা আত্মা চক্ষুরিন্দ্রিয় নহে, উহা ইন্দ্রিয় ভিন্ন এক, ইহা পূর্ব্বোক্তরূপ প্রত্যক্ষবশতঃ বুঝা যায়। কিন্তু চক্ষুরিন্দ্রিয় একটি মাত্র হইলে, উহাই পূর্ব্বোক্ত প্রত্যক্ষদ্বয়ের এক কর্ত্তা হইতে পারায়, পূর্ব্বোক্ত-রূপ প্রত্যক্ষবলে আত্মা চক্ষুরিন্দ্রিয় ভিন্ন, ইহা সিদ্ধ হয় না। সুতরাং মহর্ষি পূর্ব্বোক্ত "সব্যদৃষ্টস্য" ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা আত্মা ইন্দ্রিয়ভিন্ন, এ বিষয়ে পূর্ব্বোক্তরূপে প্রত্যক্ষ প্রমাণ প্রদর্শন করিলে, তিনি চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্বকেই সিদ্ধান্তরূপে গ্রহণ করিয়াছেন—ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। তবে যাঁহারা উদ্দ্যোতকর প্রভৃতির ন্যায় চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বিত্ব-সিদ্ধান্ত স্বীকার করিবেন না, তাঁহাদিগকে লক্ষ্য-করিয়া মহর্ষি পরে এই সূত্রের দ্বারা তাঁহার সাধ্য-বিষয়ে অনুমান-প্রমাণও প্রদর্শন করিয়াছেন, ইহা বলা যাইতে পারে। সে যাহাই হউক, মহর্ষি আবার বিশেষরূপে আত্মার ইন্দ্রিয়ভিন্নত্বসাধন

১। তদেবং প্রতিসন্ধানদ্বারেণাত্মনি প্রত্যক্ষং প্রমাণমিত্বা অনুমানমিদানীং প্রমাণয়তি, অনুমীয়তে চায়মিতি। —তাৎপর্য্যটীকা।

করিতেই যে "সব্যদৃষ্টস্ত" ইত্যাদি ৮ সূত্রে এই প্রকরণটি বলিয়াছেন, ইহা এই সূত্র দ্বারা নিঃসন্দেহে বুঝা যায়। ভাষ্যকারের "অনুমীয়তে চায়ং" ইত্যাদি বাক্যের তাৎপর্য্য বর্ণন করিতে তাৎপর্য্যটীকাকারও এইরূপ কথা বলিয়াছেন।

সূত্রে "ইন্দ্রিয়ান্তরবিকার" এই শব্দের দ্বারা এখানে দন্তোদকসংপ্লবরূপ রসনেন্দ্রিয়ের বিকার মহর্ষির বিবক্ষিত[১]। কোন অম্লরসযুক্ত ফলাদির রূপ বা গন্ধ প্রত্যক্ষ করিলে, তখন তাহার অম্লরসের স্মরণ হওয়ায়, দন্তমূলে যে জলের আবির্ভাব হয়, তাহার নাম "দন্তোদকসংপ্লব"। উহা জলীয় রসনেন্দ্রিয়ের বিকার। যে অম্লরসযুক্ত ফলাদির রূপ, গন্ধ ও রস পূর্ব্বে কোন দিন যথাক্রমে চক্ষু, ঘ্রাণ ও রসনা দ্বারা অনুভূত হইয়াছিল, সেই ফলাদির রূপ বা গন্ধের আবার অনুভব হইলে, তখন তাহার সেই অম্লরসের স্মরণ হয়। কারণ, সেই অম্লরসের সহিত সেই রূপ ও গন্ধের সাহচর্য্য বা একই দ্রব্যে অবস্থান পূর্ব্বে গৃহীত হইয়াছে। সহচরিত পদার্থের মধ্যে কোন একটির জ্ঞান হইলে, অন্যটির স্মরণ হইয়া থাকে। পূর্ব্বোক্ত স্থলে পূর্ব্বানুভূত সেই অম্লরসের স্মরণ হওয়ায়, স্মর্ত্তার তদ্বিষয়ে গর্দ্ধি বা লোভ উপস্থিত হয়। ঐ লোভ বা অভিলাষবিশেষই সেখানে পূর্ব্বোক্তরূপ দন্তোদকসংপ্লবের কারণ। সুতরাং ঐ দন্তোদকসংপ্লবরূপ রসনেন্দ্রিয়ের বিকার দ্বারা ঐ স্থলে তাহার অম্লরসবিষয়ে অভিলাষ বা ইচ্ছার অনুমান হয়। ঐ ইচ্ছার দ্বারা তদ্বিষয়ে তাহার স্মৃতির অনুমান হয়। কারণ, ঐ অম্লরসের স্মরণ ব্যতীত তদ্বিষয়ে অভিলাষ জন্মিতে পারে না। তদ্বিষয়ে অভিলাষ ব্যতীতও দন্তোদকসংপ্লব হইতে পারে না। এখন ঐ স্থলে অম্লরসের স্মর্ত্তা কে, ইহা বিচার করিয়া বুঝা আবশ্যক। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়কে রূপাদি বিষয়ের জ্ঞাতা আত্মা বলিলে উহাদিগকেই সেই সেই বিষয়ের স্মর্ত্তা বলিতে হইবে। কিন্তু চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের বিষয়-ব্যবস্থা থাকায়, কোন বহিরিন্দ্রিয়ই সর্ব্ববিষয়ের জ্ঞাতা হইতে পারে না, সুতরাং স্মর্ত্তাও হইতে পারে না। চক্ষু বা ঘ্রাণেন্দ্রিয়, রূপ বা গন্ধের অনুভব করিলেও তখন অম্লরসের স্মরণ করিতে পারে না। কারণ, চক্ষু বা ঘ্রাণেন্দ্রিয়, কখনও অম্লরসের অনুভব করে নাই, করিতেই পারে না। সুতরাং চক্ষু বা ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের অম্লরসের স্মরণ হইতে না পারায়, উহাদিগের তদ্বিষয়ে অভিলাষ হইতে পারে না। চক্ষু বা ঘ্রাণেন্দ্রিয়, কোন অম্লফলের রূপ বা গন্ধের অনুভব করিলে, তখন রসনেন্দ্রিয় তাহার পূর্ব্বানুভূত অম্লরসের স্মরণ করিয়া তদ্বিষয়ে অভিলাষী হয়, ইহাও বলা যায় না। কারণ, রূপ বা গন্ধের সহিত সেই রসের সাহচর্য্য-জ্ঞানবশতঃই ঐ স্থলে রূপ বা গন্ধের অনুভব করিয়া রসের স্মরণ হয়। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়, রূপাদি সকল বিষয়ের অনুভব করিতে না পারায়, ঐ স্থলে রূপ, গন্ধ ও রসের সাহচর্য্য জ্ঞান করিতে পারে না। যাহার সাহচর্য্য জ্ঞান হইয়াছে, তাহারই পূর্ব্বোক্ত স্থলে রূপ বা গন্ধের অনুভব করিয়া রসের স্মরণ হইতে পারে। মূলকথা, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়কে চেতন আত্মা বলিলে পূর্ব্বোক্ত স্থলে অম্লফলাদির রূপ দর্শন বা গন্ধ গ্রহণের পরে রসনেন্দ্রিয়ের বিকার হইতে পারে না।

১। রসতৃষ্ণাপ্রবর্ত্তিতো দন্তান্তরপরিস্রুতাভিব্যক্তো রসনেন্দ্রিয়স্য সংপ্লবঃ সম্বন্ধো বিকার ইত্যুচ্যতে। —ন্যায়বার্ত্তিক।

কিন্তু রূপাদি সমস্ত বিষয়ের জ্ঞাতা এক আত্মা হইলে, ঐ এক আত্মাই চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের দ্বারা রূপাদি প্রত্যক্ষ করিয়া তাহারই পূর্ব্বানুভূত অম্লরসের স্মরণ করিয়া, তদ্বিষয়ে অভিলাষী হইতে পারে। তাহার ফলে তখন তাহারই দন্তোদকসংপ্লব হইতে পারে। এইরূপে দন্তোদকসংপ্লবরূপ রসনেন্দ্রিয়ের বিকার, তাহার কারণ অভিলাষের অনুমাপক হইয়া তদ্দ্বারা তাহার কারণ অম্লরস-স্মরণের অনুমাপক হইয়া তদ্দ্বারা ঐ স্মরণের কর্ত্তা ইন্দ্রিয় ভিন্ন ও সর্ব্বেন্দ্রিয়-বিষয়ের জ্ঞাতা—এক আত্মার অনুমাপক হয়। সূত্রোক্ত ইন্দ্রিয়ান্তর-বিকার রসনেন্দ্রিয়ের ধর্ম্ম, উহা ইন্দ্রিয় ভিন্ন আত্মার অনুমানে হেতু হয় না। উহা পূর্ব্বোক্তরূপে একই আত্মার স্মৃতির অনুমাপক ব্যতিরেকী হেতু ॥১২॥

সূত্র। ন স্মৃতেঃ স্মর্ত্তব্যবিষয়ত্বাৎ ॥১৩॥২১১॥

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ) না, অর্থাৎ স্মৃতির দ্বারা ইন্দ্রিয় ভিন্ন আত্মার সিদ্ধি হয় না। কারণ, স্মরণীয় পদার্থই স্মৃতির বিষয় হয়। [অর্থাৎ যে পদার্থ স্মৃতির বিষয় হয়, সেই স্মর্ত্তব্য বিষয়-জন্যই স্মৃতির উৎপত্তি হয়। স্মরণের কর্ত্তা আত্মা স্মৃতির বিষয় না হওয়ায়, স্মৃতির দ্বারা তাহার সিদ্ধি হইতে পারে না]।

ভাষ্য। স্মৃতির্নাম ধর্ম্মো নিমিত্তাদুৎপদ্যতে, তস্যাঃ স্মর্ত্তব্যো বিষয়ঃ, তৎকৃত ইন্দ্রিয়ান্তরবিকারো নাত্মকৃত ইতি।

অনুবাদ। স্মৃতি নামক ধর্ম্ম, নিমিত্তবশতঃ উৎপন্ন হয়, স্মরণীয় পদার্থই সেই স্মৃতির বিষয়; ইন্দ্রিয়ান্তর-বিকার তৎকৃত, অর্থাৎ স্মর্ত্তব্য বিষয় জন্য, আত্মকৃত (ইন্দ্রিয় ভিন্ন আত্মজন্য) নহে।

টিপ্পনী। মহর্ষি পূর্ব্বসূত্রে ব্যতিরেকী হেতুর দ্বারা ইন্দ্রিয়ান্তর-বিকারস্থলে স্মৃতির অনুমান করিয়া তদ্দ্বারা যে ঐ স্মৃতির কর্ত্তা বা আশ্রয় সর্ব্বেন্দ্রিয়বিষয়ের জ্ঞাতা আত্মার সিদ্ধি করিয়াছেন, ইহা এই পূর্ব্বপক্ষসূত্রের দ্বারা সুব্যক্ত হইয়াছে। পূর্ব্বোক্ত সিদ্ধান্তে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্ব্বপক্ষ বলিয়াছেন যে,—স্মৃতি আত্মার সাধক হইতে পারে না। কারণ, স্মৃতির কারণ সংস্কার এবং স্মরণীয় বিষয়। ঐ দুইটি নিমিত্তবশতঃই স্মৃতি উৎপন্ন হয়। আত্মা স্মৃতির কারণও নহে, স্মৃতির বিষয়ও নহে। সুতরাং স্মৃতি তাহার কারণরূপেও আত্মার সাধন করিতে পারে না; বিষয়রূপেও আত্মার সাধন করিতে পারে না। অম্লরসের স্মরণে রসনেন্দ্রিয়ের যে বিকার হইয়া থাকে, উহা ঐ স্থলে ঐ অম্লরসজন্য, উহা আত্মজন্য নহে। সুতরাং ঐ স্মৃতি ঐ স্থলে স্মর্ত্তব্য বিষয় অম্লরসের সাধক হইতে পারে, উহা আত্মার সাধক হইতে পারে না। ১৩॥

সূত্র। তদাত্ম-গুণত্বসদ্ভাবাদপ্রতিষেধঃ ॥১৪॥২১২॥

অনুবাদ। (উত্তর) সেই স্মৃতির আত্মগুণত্ব থাকিলে সদ্ভাববশতঃ অর্থাৎ স্মৃতি আত্মার গুণ হইলেই, তাহার সত্তা থাকে, এজন্য (আত্মার) প্রতিষেধ হয় না।

ভাষ্য। তস্যা আত্মগুণত্বে সতি সদ্ভাবাদপ্রতিষেধ আত্মনঃ। যদি স্মৃতিরাত্মগুণঃ? এবং সতি স্মৃতিরুপপদ্যতে, নান্যদৃষ্টমন্যঃ স্মরতীতি। ইন্দ্রিয়চৈতন্যে তু নানাকর্ত্তৃকাণাং বিষয়গ্রহণানামপ্রতিসন্ধানং, প্রতিসন্ধানে বা বিষয়ব্যবস্থানুপপত্তিঃ। একস্তু চেতনোঽনেকার্থদর্শী ভিন্ননিমিত্তঃ পূর্ব্বদৃষ্টমর্থং স্মরতীতি একস্যানেকার্থদর্শিনো দর্শনপ্রতিসন্ধানাৎ। স্মৃতেরাত্মগুণত্বে সতি সদ্ভাবঃ, বিপর্য্যয়ে চানুপপত্তিঃ। স্মৃত্যাশ্রয়াঃ প্রাণভৃতাং সর্ব্বে ব্যবহারাঃ। আত্মলিঙ্গমুদাহরণমাত্রমিন্দ্রিয়ান্তরবিকার ইতি।

অনুবাদ। সেই স্মৃতির আত্মগুণত্ব থাকিলে সদ্ভাববশতঃ আত্মার প্রতিষেধ হয় না। বিশদার্থ এই যে, যদি স্মৃতি আত্মার গুণ হয়, এইরূপ হইলেই স্মৃতি উপপন্ন হয় (কারণ,) অন্যের দৃষ্ট পদার্থ অন্য ব্যক্তি স্মরণ করে না। ইন্দ্রিয়ের চৈতন্য হইলে কিন্তু অর্থাৎ চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়বর্গই চেতন হইলে নানা-কর্ত্তৃক বিষয়জ্ঞানগুলির অর্থাৎ বাদীর মতে চক্ষুরাদি নানা ইন্দ্রিয় যে সকল ভিন্ন ভিন্ন বিষয়জ্ঞানের কর্ত্তা, সেই রূপাদিবিষয়জ্ঞানগুলির প্রত্যভিজ্ঞা হইতে পারে না; প্রত্যভিজ্ঞা হইলেও বিষয়-ব্যবস্থার অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত ইন্দ্রিয়বর্গের বিষয়-নিয়মের উপপত্তি হয় না। কিন্তু ভিন্ন-নিমিত্ত অর্থাৎ চক্ষুরাদি ভিন্ন ভিন্ন নিমিত্তবিশিষ্ট অনেকার্থদর্শী এক চেতন পূর্ব্বদৃষ্ট পদার্থকে স্মরণ করে, যেহেতু অনেকার্থদর্শী এক চেতনের দর্শনের প্রত্যভিজ্ঞা হয়। স্মৃতির আত্মগুণত্ব থাকিলে সদ্ভাব, কিন্তু বিপর্য্যয়ে অর্থাৎ আত্মগুণত্ব না থাকিলে (স্মৃতির) অনুপপত্তি। প্রাণিবর্গের সমস্ত ব্যবহার স্মৃতিমূলক, (সুতরাং) ইন্দ্রিয়ান্তর-বিকাররূপ আত্মলিঙ্গ উদাহরণমাত্র [অর্থাৎ স্মৃতিমূলক অন্যান্য ব্যবহারের দ্বারাও এক আত্মার সিদ্ধি হয়, মহর্ষি যে ইন্দ্রিয় ভিন্ন এক আত্মার লিঙ্গ বা অনুমাপকরূপে ইন্দ্রিয়ান্তর-বিকারের উল্লেখ করিয়াছেন, উহা একটা উদাহরণ বা প্রদর্শনমাত্র]।

টিপ্পনী। পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষের উত্তরে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, স্মৃতি এক আত্মার গুণ হইলেই স্মৃতি হইতে পারে, নচেৎ স্মৃতিই হইতে পারে না। সুতরাং সর্ব্বেন্দ্রিয়-বিষয়ের জ্ঞাতা ইন্দ্রিয় ভিন্ন এক আত্মার প্রতিষেধ করা যায় না, উহা অবশ্যস্বীকার্য্য। তাৎপর্য্য এই যে, স্মৃতি গুণপদার্থ, গুণপদার্থ নিরাশ্রয় হইতে পারে না। গুণত্ববশতঃ স্মৃতির আশ্রয় বা আধার অবশ্যই আছে। কেবল স্মর্ত্তব্য বিষয়কে স্মৃতির কারণ বা আধার বলা যায় না। কারণ, অতীত পদার্থেরও স্মৃতি হইয়া থাকে। তখন অতীত পদার্থের সত্তা না থাকায়, ঐ স্মৃতি নিরাশ্রয় হইয়া

পড়ে। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়বর্গকেও ঐ স্মৃতির আধার বলা যায় না। কারণ, ঐ ইন্দ্রিয়বর্গ সকল বিষয়ের অনুভব করিতে না পারায়, সকল বিষয় স্মরণ করিতে পারে না। চক্ষু বা ঘ্রাণেন্দ্রিয় রূপ বা গন্ধের স্মরণ করিতে পারিলেও রসের স্মরণ করিতে পারে না। শরীরকেও ঐ স্মৃতির আধার বলা যায় না। কারণ, স্মৃতি শরীরের গুণ হইলে, রামের স্মৃতি রামের ন্যায় শ্যামও প্রত্যক্ষ করিতে পারিত। কারণ, শরীরের প্রত্যক্ষ গুণগুলি নিজের ন্যায় অপরেও প্রত্যক্ষ করিয়া থাকে। পরন্তু, বাল্য-যৌবনাদি অবস্থাভেদে শরীরের ভেদ হওয়ায়, বাল-শরীরের দৃষ্ট বস্তু বৃদ্ধ-শরীর স্মরণ করিতে পারে না। কারণ, একের দৃষ্ট বস্তু অপরে স্মরণ করিতে পারে না। কিন্তু বাল্যকালে দৃষ্টবস্তুর বৃদ্ধকালেও স্মরণ হইয়া থাকে। পূর্ব্বপক্ষবাদী ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয়বর্গের চৈতন্য স্বীকার করিয়া ঐ ইন্দ্রিয়রূপ নানা আত্মা স্বীকার করিলে, "যে আমি রূপ দেখিতেছি, সেই আমিই গন্ধ গ্রহণ করিতেছি; রস গ্রহণ করিতেছি" ইত্যাদিরূপে একই আত্মার ঐ সমস্ত বিষয়জ্ঞানের প্রত্যভিজ্ঞা হইতে পারে না। কারণ, চক্ষুরাদি কোন ইন্দ্রিয়ই রূপাদি সমস্ত বিষয়ের জ্ঞাতা হইতে না পারায়, স্মর্ত্তা হইতে পারে না। স্মরণ ব্যতীতও প্রত্যভিজ্ঞা হইতে পারে না। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়বর্গকে ঐ সমস্ত বিষয়েরই জ্ঞাতা বলিয়া পূর্ব্বোক্তরূপ প্রত্যভিজ্ঞার উপপত্তি করিতে গেলে, ঐ ইন্দ্রিয়বর্গের বিষয়-ব্যবস্থার অনুপপত্তি হয়। অর্থাৎ চক্ষুরিন্দ্রিয় রূপেরই গ্রাহক হয়, রসাদির গ্রাহক হয় না এবং রসনেন্দ্রিয় রসেরই গ্রাহক হয়, রূপাদির গ্রাহক হয় না, এইরূপ যে বিষয়-নিয়ম আছে, উহা উপপন্ন হয় না, উহার অপলাপ করিতে হয়। সুতরাং যাহা সর্ব্বেন্দ্রিয়গ্রাহ্য সমস্ত বিষয়ের জ্ঞাতা হইয়া স্মর্ত্তা হইতে পারে, এইরূপ এক চেতন অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে সর্ব্বত্রই স্মৃতির উপপত্তি হয়। ঐরূপ এক-চেতনকে স্মৃতির আধাররূপে স্বীকার না করিলে, অর্থাৎ স্মৃতিকে ঐরূপ এক-চেতনের গুণ না বলিলে, স্মৃতির উপপত্তিই হয় না; স্মৃতির সদ্ভাব বা অস্তিত্বই থাকে না। কারণ, আধার ব্যতীত গুণপদার্থের উৎপত্তি হয় না। সুতরাং স্মৃতি যখন সকলেরই স্বীকার্য্য, তখন ঐ স্মৃতি রূপ গুণের আধার এক চেতন দ্রব্য বা আত্মা সকলকেই মানিতে হইবে, উহার প্রতিষেধ করা যাইবে না। মহর্ষির এই সূত্রের দ্বারা স্মৃতি আত্মার গুণ, আত্মা জ্ঞানবান্, আত্মা জ্ঞানস্বরূপ বা নির্গুণ নহে—এই ন্যায়দর্শনসিদ্ধান্ত স্পষ্ট বুঝা যায়। সূত্রে "তদাত্মগুণসদ্ভাবাৎ" এইরূপ পাঠ প্রচলিত হইলেও ভাষ্যকারের ব্যাখ্যার দ্বারা "তদাত্মগুণত্বসদ্ভাবাৎ" এইরূপ পাঠই তাঁহার সম্মত বুঝা যায়। "ন্যায়সূচীনিবন্ধে"ও "তদাত্মগুণত্বসদ্ভাবাৎ" এইরূপ পাঠই গৃহীত হইয়াছে। "ন্যায়সূত্রবিবরণ"-কারও ঐরূপ পাঠই গ্রহণ করিয়াছেন।

ভাষ্য। অপরিসংখ্যানাচ্চ স্মৃতিবিষয়স্য[১]। অপরিসংখ্যায় চ স্মৃতিবিষয়মিদমুচ্যতে, "ন স্মৃতেঃ স্মর্ত্তব্যবিষয়ত্বা"দিতি। যেয়ং

১। এই সন্দর্ভকে বৃত্তিকার বিশ্বনাথ মহর্ষির সূত্র বলিয়া গ্রহণ করিলেও, অনেকের মতে উহা সূত্র নহে, উহা ভাষ্য, ইহাও শেষে লিখিয়াছেন। প্রাচীন বার্ত্তিককার উহাকে সূত্ররূপে গ্রহণ করিয়া ব্যাখ্যা করেন নাই। তাঁহার "শেষং ভাষ্যে" এই কথার দ্বারাও তাঁহার মতে এই সমস্ত সন্দর্ভই ভাষ্য—ইহা বুঝা যাইতে পারে। "ন্যায়সূচী-

স্মৃতিরগৃহ্যমাণেঽর্থেঽজ্ঞাসিষমহমমুমর্থমিতি, এতস্যা জ্ঞাতৃ-জ্ঞানবিশিষ্টঃ পূর্ব্বজ্ঞাতোঽর্থো বিষয়ো নার্থমাত্রং, জ্ঞাতবানহমমুমর্থং, অসাবর্থো ময়া জ্ঞাতঃ, অস্মিন্নর্থে মম জ্ঞানমভূদিতি। চতুর্ব্বিধমেতদ্বাক্যং স্মৃতিবিষয়-জ্ঞাপকং সমানার্থম্। সর্ব্বত্র খলু জ্ঞাতা জ্ঞানং জ্ঞেয়ঞ্চ গৃহ্যতে। অথ প্রত্যক্ষেঽর্থে যা স্মৃতিস্তয়া ত্রীণি জ্ঞানান্যেকস্মিন্নর্থে প্রতিসন্ধীয়ন্তে সমান-কর্ত্তৃকাণি, ন নানাকর্ত্তৃকাণি নাকর্ত্তৃকাণি। কিং তর্হি? এককর্ত্তৃকাণি। অদ্রাক্ষমমুমর্থং যমেবৈতর্হি পশ্যামি অদ্রাক্ষমিতি দর্শনং দর্শনসংবিচ্চ, ন খল্বসংবিদিতে স্বে দর্শনে স্যাদেতদদ্রাক্ষমিতি। তে খল্বেতে দ্বে জ্ঞানে। যমেবৈতর্হি পশ্যামীতি তৃতীয়ং জ্ঞানং, এবমেকোঽর্থস্ত্রিভির্জ্ঞানৈ-র্যুজ্যমানো নাকর্ত্তৃকো ন নানাকর্ত্তৃকঃ, কিং তর্হি? এককর্ত্তৃক ইতি। সোঽয়ং স্মৃতিবিষয়োঽপরিসংখ্যায়মানো বিদ্যমানঃ প্রজ্ঞাতোঽর্থঃ প্রতি-ষিধ্যতে, নাস্ত্যাত্মা স্মৃতেঃ স্মর্ত্তব্যবিষয়ত্বাদিতি। ন চেদং স্মৃতিমাত্রং স্মর্ত্তব্যমাত্রবিষয়ং বা, ইদং খলু জ্ঞানপ্রতিসন্ধানবৎ স্মৃতিপ্রতিসন্ধানং, একস্য সর্ব্ববিষয়ত্বাৎ। একোঽয়ং জ্ঞাতা সর্ব্ববিষয়ঃ স্বানি জ্ঞানানি প্রতিসন্ধত্তে, অমুমর্থং জ্ঞাস্যামি, অমুমর্থং বিজানামি, অমুমর্থমজ্ঞাসিষং, অমুমর্থং জিজ্ঞাসমানশ্চিরমজ্ঞাত্বাঽধ্যবস্যত্যজ্ঞাসিষমিতি। এবং স্মৃতিমপি ত্রিকালবিশিষ্টাং সুস্মূর্ষাবিশিষ্টাঞ্চ প্রতিসন্ধত্তে।

সংস্কারসন্ততিমাত্রে তু সত্ত্বে উৎপদ্যোৎপদ্য সংস্কারাস্তিরোভবন্তি, স নাস্ত্যেকোঽপি সংস্কারো যস্ত্রিকালবিশিষ্টং জ্ঞানং স্মৃতিঞ্চানুভবেৎ। ন চানুভবমন্তরেণ জ্ঞানস্য স্মৃতেশ্চ প্রতিসন্ধানমহং মমেতি চোৎপদ্যতে দেহান্তরবৎ। অতোঽনুমীয়তে, অস্ত্যেকঃ সর্ব্ববিষয়ঃ প্রতিদেহং স্বজ্ঞানপ্রবন্ধং স্মৃতিপ্রবন্ধঞ্চ প্রতিসন্ধত্তে ইতি, যস্য দেহান্তরেষু বৃত্তে-রভাবান্ন প্রতিসন্ধানং ভবতীতি।

অনুবাদ। স্মৃতির বিষয়ের অপরিসংখ্যানবশতঃই অর্থাৎ সম্পূর্ণরূপে জ্ঞানের অভাববশতঃই (পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষ বলা হইয়াছে)। বিশদার্থ এই যে, স্মৃতির

নিবন্ধে" এবং "ন্যায়তত্ত্বালোকে"ও উহা সূত্ররূপে গৃহীত হয় নাই। বৃত্তিকার উহাকে ন্যায়সূত্ররূপে গ্রহণ করিলেও তাঁহার পরবর্ত্তী "ন্যায়সূত্রবিবরণ"কার রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্য উহাকে ভাষ্যকারের সূত্র বলিয়াই লিখিয়াছেন।

বিষয়কে পরিসংখ্যা না করিয়াই অর্থাৎ কোন্ কোন্ পদার্থ স্মৃতির বিষয় হয়, ইহা সম্পূর্ণরূপে না বুঝিয়াই, "ন স্মৃতেঃ স্মর্ত্তব্যবিষয়ত্বাৎ" এই কথা বলা হইতেছে। অগৃহ্যমাণ পদার্থে অর্থাৎ পূর্ব্বজ্ঞাত অপ্রত্যক্ষ পদার্থবিষয়ে (১) "আমি এই পদার্থকে জানিয়াছিলাম" এইরূপ এই যে স্মৃতি জন্মে, ইহার (ঐ স্মৃতির) জ্ঞাতা ও জ্ঞানবিশিষ্ট পূর্ব্বজ্ঞাত পদার্থ অর্থাৎ জ্ঞাতা, জ্ঞান, ও পূর্ব্বজ্ঞাত সেই পদার্থ, এই তিনটিই বিষয়, অর্থ মাত্র অর্থাৎ কেবল সেই পূর্ব্বজ্ঞাত পদার্থটিই (ঐ স্মৃতির) বিষয় নহে। (২) "আমি এই পদার্থকে জানিয়াছি", (৩) "এই পদার্থ আমা কর্ত্তৃক জ্ঞাত হইয়াছে", (৪) "এই পদার্থ বিষয়ে আমার জ্ঞান হইয়াছিল,"—স্মৃতির বিষয়ের বোধক এই চতুর্ব্বিধ বাক্য সমানার্থ। যেহেতু সর্ব্বত্র অর্থাৎ পূর্ব্বোক্তপ্রকার চতুর্ব্বিধ স্মৃতিতেই জ্ঞাতা, জ্ঞান ও জ্ঞেয় গৃহীত হয়।

এবং প্রত্যক্ষপদার্থবিষয়ে যে স্মৃতি জন্মে, তদ্দ্বারা একপদার্থে এককর্ত্তৃক তিনটি জ্ঞান প্রত্যভিজ্ঞাত হয়, (ঐ তিনটি জ্ঞান) নানাকর্ত্তৃক নহে, অকর্ত্তৃক নহে, (প্রশ্ন) তবে কি ? (উত্তর) এককর্ত্তৃক, (উদাহরণ দ্বারা ইহা বুঝাইতেছেন) "এই পদার্থকে দেখিয়াছিলাম,যাহাকেই ইদানীং দেখিতেছি।" "দেখিয়াছিলাম" এইরূপ জ্ঞানে (১) দর্শন ও (২) দর্শনের জ্ঞান, (বিষয় হয়) যে হেতু স্বকীয় দর্শন অজ্ঞাত হইলে, "দেখিয়াছিলাম"—এইরূপ জ্ঞান হয় না। সেই এই দুইটি জ্ঞান। [অর্থাৎ "দেখিয়াছিলাম" এইরূপে যে স্মৃতি জন্মে, তাহাতে সেই অতীত দর্শনরূপ জ্ঞান, এবং সেই দর্শনের মানসপ্রত্যক্ষরূপ জ্ঞান, এই দুইটি জ্ঞান বিষয় হয়]; "যাহাকেই ইদানীং দেখিতেছি"—ইহা তৃতীয় জ্ঞান। এইরূপ তিনটি জ্ঞানের দ্বারা যুজ্যমান একটি পদার্থ অর্থাৎ ঐ জ্ঞানত্রয়বিষয়ক একটি স্মৃতি বা প্রত্যভিজ্ঞা পদার্থ অকর্ত্তৃক নহে, নানাকর্ত্তৃক নহে, (প্রশ্ন) তবে কি ? (উত্তর) এককর্ত্তৃক। স্মৃতির বিষয় হইয়া প্রজ্ঞাত সেই এই বিদ্যমান পদার্থ (আত্মা) অপরিসংখ্যায়মান হওয়ায়, অর্থাৎ স্মৃতির বিষয়রূপে জ্ঞায়মান না হওয়ায়, "স্মৃতির স্মর্ত্তব্য বিষয়ত্ববশতঃ আত্মা নাই" এই বাক্যের দ্বারা প্রতিষিদ্ধ হইতেছে (অর্থাৎ অনুভব হইতে স্মরণকাল পর্য্যন্ত বিদ্যমান যে আত্মা স্মৃতির বিষয় হইয়া প্রজ্ঞাত বা যথার্থরূপে জ্ঞাত হয়, তাহাকে স্মৃতির বিষয় বলিয়া না বুঝিয়াই পূর্ব্বপক্ষবাদী সিদ্ধান্তীর যুক্তি অস্বীকার করিয়া, "আত্মা নাই" বলিয়াছেন) এবং ইহা অর্থাৎ পূর্ব্বোক্তপ্রকার জ্ঞান স্মৃতিমাত্র নহে, অথবা স্মরণীয় পদার্থমাত্র বিষয়কও নহে, যেহেতু ইহা জ্ঞানের প্রতিসন্ধানের ন্যায় স্মৃতিরও প্রতিসন্ধান। কারণ, একের সর্ব্ববিষয়ত্ব আছে। বিশদার্থ এই যে, সর্ব্ববিষয় অর্থাৎ সমস্ত পদার্থই যাহার জ্ঞেয়,

এমন এই এক জ্ঞাতা, স্বকীয় জ্ঞানসমূহকে প্রতিসন্ধান করে, (যথা) "এই পদার্থকে জানিব," "এই পদার্থকে জানিতেছি," "এই পদার্থকে জানিয়াছিলাম"—এই পদার্থকে জিজ্ঞাসাকরতঃ বহুক্ষণ পর্য্যন্ত অজ্ঞানের পরে "জানিয়াছিলাম" এইরূপ নিশ্চয় করে। এইরূপে কালত্রয়বিশিষ্ট ও স্মরণেচ্ছাবিশিষ্ট স্মৃতিকেও প্রতিসন্ধান করে।

"সত্ত্ব" অর্থাৎ আত্মা বা জ্ঞাতা সংস্কারসন্ততি মাত্র হইলে কিন্তু সংস্কারগুলি উৎপন্ন হইয়া উৎপন্ন হইয়া তিরোভূত হয়, সেই একটিও সংস্কার নাই, যে সংস্কার কালত্রয়-বিশিষ্ট জ্ঞান ও কালত্রয়বিশিষ্ট স্মৃতিকে অনুভব করিতে পারে। অনুভব ব্যতীতও জ্ঞান এবং স্মৃতির প্রতিসন্ধান এবং "আমি", "আমার" এইরূপ প্রতিসন্ধান উৎপন্ন হয় না, যেমন দেহান্তরে (ঐরূপ প্রতিসন্ধান উৎপন্ন হয় না)। অতএব অনুমিত হয়, প্রতিশরীরে "সর্ব্ববিষয়" অর্থাৎ সমস্ত পদার্থই যাহার জ্ঞানের বিষয় হয়, এমন এক (জ্ঞাতা) আছে, যাহা স্বকীয় জ্ঞানসমূহ ও স্মৃতিসমূহকে প্রতি-সন্ধান করে, যাহার দেহান্তরসমূহে অর্থাৎ পরকীয় দেহে বৃত্তির (বর্ত্তমানতার) অভাব-বশতঃ প্রতিসন্ধান হয় না।

টিপ্পনী। কেবল স্মরণীয় পদার্থই স্মৃতির বিষয় হওয়ায়, আত্মা স্মৃতির বিষয় হয় না, সুতরাং স্মৃতির দ্বারা আত্মার সিদ্ধি হইতে পারে না, এই পূর্ব্বপক্ষের উত্তরে মহর্ষি বলিয়াছেন যে, স্মৃতি আত্মার গুণ হইলেই স্মৃতির উপপত্তি হয়। আত্মাই স্মৃতির কর্ত্তা, সুতরাং আত্মা না থাকিলে স্মৃতির উপপত্তিই হয় না। ভাষ্যকার মহর্ষির উত্তরের ব্যাখ্যা করিয়া শেষে নিজে স্বতন্ত্রভাবে পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষের মূল খণ্ডন করিয়া, উহা নিরস্ত করিয়াছেন। স্মৃতি স্মরণীয় পদার্থবিষয়কই হয়, আত্মবিষয়ক হয় না, (আত্মা স্মরণীয় বিষয় না হওয়ায়, তাহাকে স্মৃতির বিষয় বলা যায় না,) পূর্ব্বপক্ষবাদীর এইরূপ অবধারণই পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষের মূল। তাই ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, স্মৃতির বিষয়কে পরিসংখ্যা না করিয়াই পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষ বলা হইয়াছে। কোন কোন স্থলে আত্মাও স্মৃতির বিষয় হওয়ায়, স্মৃতি কেবল স্মরণীয় পদার্থবিষয়কই হয়, এইরূপ অবধারণ করা যায় না। ভাষ্যকার ইহা বুঝাইতে প্রথমে অগৃহ্যমাণ পদার্থে, অর্থাৎ যাহা পূর্ব্বে জ্ঞাত হইয়াছিল, কিন্তু তৎকালে অনুভূত হইতেছে না, এইরূপ পদার্থবিষয়ে "আমি এই পদার্থকে জানিয়াছিলাম"—এইরূপ স্মৃতির উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন যে—জ্ঞাতা, জ্ঞান ও জ্ঞেয়, এই তিনটিই উহার বিষয়, কেবল জ্ঞেয় অর্থাৎ পূর্ব্বজ্ঞাত সেই পদার্থ-মাত্রই ঐ স্মৃতির বিষয় নহে। "আমি এই পদার্থকে জানিয়াছিলাম", এইরূপে আত্মা সেই পূর্ব্বজ্ঞাত পদার্থ এবং সেই অতীত জ্ঞান এবং সেই অতীত জ্ঞানের কর্ত্তা আত্মা, এই তিনটিকেই স্মরণ করে, ইহা স্মৃতির বিষয়বোধক পূর্ব্বোক্ত বাক্যের দ্বারা বুঝা যায়। ভাষ্যকার পরে পূর্ব্বোক্তরূপ স্মৃতির বিষয়বোধক আরও তিনটি বাক্যের উল্লেখ করিয়া বলিয়াছেন যে, এই চতুর্ব্বিধ বাক্য সমানার্থ। কারণ, পূর্ব্বোক্ত প্রকার চতুর্ব্বিধ স্মৃতিতেই জ্ঞাতা, জ্ঞান ও জ্ঞেয় বিষয় প্রকাশিত হইয়া থাকে।

ঐ চতুর্ব্বিধ স্মৃতিরই জ্ঞাতা, জ্ঞান ও জ্ঞেয় বিষয়ের প্রকাশকত্ব সমান। ফলকথা, কোন পদার্থের জ্ঞান হইলে পরক্ষণে ঐ জ্ঞানের যে মানসপ্রত্যক্ষ (অনুব্যবসায়) হয়, তাহাতে ঐ জ্ঞান, জ্ঞেয় ও জ্ঞাতা (আত্মা) বিষয় হওয়ায়, সেই মানসপ্রত্যক্ষ জন্য সংস্কারও ঐ তিন বিষয়েই জন্মিয়া থাকে। সুতরাং ঐ সংস্কার জন্য পূর্ব্বোক্তরূপ চতুর্ব্বিধ স্মৃতিতেও ঐ জ্ঞান, জ্ঞেয় ও জ্ঞাতা এই তিনটিই বিষয় হইয়া থাকে, কেবল সেই পূর্ব্বজ্ঞাত পদার্থ বা জ্ঞেয় মাত্রই উহাতে বিষয় হয় না। তাহা হইলে পূর্ব্বোক্ত স্মৃতিতে জ্ঞাতা আত্মাও বিষয় হওয়ায়, স্মৃতির বিষয়রূপেও আত্মার সিদ্ধি হইতে পারে। সুতরাং পূর্ব্বপক্ষবাদীর পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষ নির্ম্মূল।

ভাষ্যকার পরে প্রত্যক্ষপদার্থবিষয়ে স্মৃতিবিশেষ প্রদর্শন করিয়া তদ্দ্বারাও এক আত্মার সাধন করিয়া পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষ নিরস্ত করিয়াছেন। কোন পদার্থকে পূর্ব্বে দেখিয়া আবার দেখিলে, তখন "এই পদার্থকে দেখিয়াছিলাম, যাহাকেই ইদানীং দেখিতেছি"—এইরূপ যে জ্ঞান জন্মে, ইহাতে সেই পদার্থের বর্ত্তমান দর্শনের ন্যায় তাহার অতীত দর্শন এবং ঐ দর্শনের মানস-প্রত্যক্ষরূপ জ্ঞান, যাহা পূর্ব্বে জন্মিয়াছিল, তাহাও বিষয় হইয়া থাকে। দর্শনরূপ জ্ঞানের জ্ঞান না হইলে, "দেখিয়াছিলাম"—এইরূপ জ্ঞান হইতে পারে না। সুতরাং "দেখিয়াছিলাম" এই অংশে দর্শন ও তাহার জ্ঞান এই দুইটি জ্ঞানই বিষয় হয়, ইহা স্বীকার্য্য। "যাহাকেই ইদানীং দেখিতেছি" এইরূপে যে তৃতীয় জ্ঞান জন্মে, তাহা এবং পূর্ব্বোক্ত অতীত জ্ঞানদ্বয়, এই তিনটি জ্ঞান এককর্ত্তৃক। অর্থাৎ যে ব্যক্তি সেই পদার্থকে পূর্ব্বে দর্শন করিয়াছিল এবং সেই দর্শনের মানসপ্রত্যক্ষ করিয়াছিল, সেই ব্যক্তিই আবার ঐ পদার্থকে দেখিতেছে, ইহা পূর্ব্বোক্তরূপ অনুভববলেই বুঝিতে পারা যায়। পরন্তু পূর্ব্বোক্ত তিনটি জ্ঞানের মানস অনুভবজন্য সংস্কারবশতঃ উহার স্মরণ হওয়ায়, তদ্দ্বারা ঐ জ্ঞানত্রয়ের মানস প্রতিসন্ধান হইয়া থাকে, এবং ঐ স্মরণেরও মানস অনুভব জন্য সংস্কারবশতঃ মানসপ্রতিসন্ধান হইয়া থাকে। "এই পদার্থকে দেখিয়াছিলাম, যাহাকেই ইদানীং দেখিতেছি" এইরূপে যেমন ঐসকল জ্ঞানের স্মরণ হয়, তদ্রূপ ঐ সমস্ত জ্ঞান ও স্মরণের প্রতিসন্ধান বা মানসপ্রত্যভিজ্ঞাও হইয়া থাকে। একই জ্ঞাতা নিজের ত্রিকালীন জ্ঞানসমূহ ও ত্রিকালীন স্মৃতিসমূহকে প্রতিসন্ধান করিতে পারে, এবং সেই স্মৃতি ও প্রত্যভিজ্ঞায় ঐ জ্ঞাতা বা আত্মাও বিষয় হইয়া থাকে। সুতরাং উহাও কেবল স্মর্ত্তব্যমাত্র বিষয়ক নহে। পূর্ব্বোক্তরূপে আত্মাও যে স্মৃতির বিষয় হয়, ইহা না বুঝিয়াই পূর্ব্বপক্ষবাদী স্মৃতিকে স্মর্ত্তব্যমাত্র বিষয়ক বলিয়া আত্মা নাই এই কথা বলিয়াছেন। বস্তুতঃ পূর্ব্বোক্তরূপ স্মৃতি এবং প্রত্যভিজ্ঞায় আত্মাও বিষয় হওয়ায়, পূর্ব্বপক্ষবাদী ঐ কথা বলিতেই পারেন না। পূর্ব্বোক্তরূপ ত্রিকালীন জ্ঞানত্রয় এবং স্মরণের অনুভব ব্যতীত তাহার প্রত্যভিজ্ঞা হইতে পারে না। সুতরাং ঐসমস্ত জ্ঞান ও স্মরণ এবং উহাদিগের মানস অনুভব ও তজ্জন্য উহাদিগের স্মরণ ও প্রত্যভিজ্ঞা করিতে সমর্থ এক আত্মা প্রতি শরীরে স্বীকার্য্য। একই পদার্থ পূর্ব্বাপরকালস্থায়ী এবং সর্ব্ববিষয়ের জ্ঞাতা হইলেই পূর্ব্বোক্ত স্মরণাদি জ্ঞানের উপপত্তি হইতে পারে। পরন্তু পূর্ব্বজ্ঞাত কোন পদার্থকে পুনর্ব্বার জানিতে ইচ্ছা করতঃ জ্ঞাতা বহুক্ষণ উহা না

বুঝিয়াও, অর্থাৎ বিলম্বেও ঐ পদার্থকে "জানিয়াছিলাম" এইরূপে স্মরণ করে এবং স্মরণের ইচ্ছা করিয়া বিলম্বে স্মরণ করিলেও পরে ঐ আত্মাই ঐ স্মরণেচ্ছা এবং সেই স্মরণ জ্ঞানকেও প্রতিসন্ধান করে। সুতরাং আত্মা যে পূর্ব্বাপরকালস্থায়ী একই পদার্থ, ইহা সিদ্ধ হয়। কারণ, আত্মা অস্থায়ী বা ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ হইলে একের অনুভূত বিষয়ে অন্যের স্মরণ অসম্ভব হওয়ায়, পূর্ব্বোক্তরূপ প্রতিসন্ধান জন্মিতে পারে না।

ভাষ্যকার শেষে বলিয়াছেন যে, "সত্ত্ব" অর্থাৎ আত্মা সংস্কারসন্ততিমাত্র হইলে প্রতিক্ষণে ঐ সংস্কারের উৎপত্তি এবং পরক্ষণেই উহার বিনাশ হওয়ায়, কোন সংস্কারই পূর্ব্বোক্ত ত্রিকালীন জ্ঞান ও স্মরণের অনুভব করিতে পারে না। অনুভব ব্যতীত ও ঐ জ্ঞান ও স্মরণের প্রতিসন্ধান হইতে পারে না। যেমন, একদেহগত সংস্কার অপরদেহে অপর সংস্কার কর্ত্তৃক অনুভূত বিষয়ের স্মরণ করিতে পারে না, ইহা বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ও স্বীকার করেন, তদ্রূপ এক দেহেও এক সংস্কার তাহার পূর্ব্বজাত অপর সংস্কার কর্ত্তৃক অনুভূত বিষয়ের স্মরণ করিতে পারে না, ইহাও তাঁহাদিগের স্বীকার্য্য। কারণ, একের অনুভূত বিষয় অপরে স্মরণ করিতে পারে না, ইহা সর্ব্বসম্মত। কিন্তু বস্তুমাত্রের ক্ষণিকত্ববাদী সমস্ত বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ের মতেই এমন একটিও সংস্কার নাই, যাহা পূর্ব্বাপরকালস্থায়ী হইয়া পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের স্মরণ করিতে পারে। সুতরাং বৌদ্ধসম্মত সংস্কারসন্ততি অর্থাৎ প্রতিক্ষণে পূর্ব্বক্ষণোৎপন্ন সংস্কারের নাশ এবং তজ্জাতীয় অপর সংস্কারের উৎপত্তি, এইরূপে ক্ষণিক সংস্কারের যে প্রবাহ চলিতেছে, তাহা আত্মা নহে। ভাষ্যকার "সংস্কারসন্ততিমাত্রে" এই স্থলে—"মাত্র" শব্দের দ্বারা প্রকাশ করিয়াছেন যে, বৌদ্ধসম্মত সংস্কারসন্ততির অন্তর্গত প্রত্যেক সংস্কার হইতে ভিন্ন "সংস্কারসন্ততি" বলিয়া কোন পদার্থ নাই। কারণ, ঐ সন্ততি ঐ সমস্ত ক্ষণিক সংস্কার হইতে অতিরিক্ত পদার্থ হইলে, অতিরিক্ত স্থায়ী আত্মাই স্বীকৃত হইবে। সুতরাং বৌদ্ধ-সম্প্রদায় তাহা বলিতে পারিবেন না। ভাষ্যকার প্রথম অধ্যায়ে বৌদ্ধসম্মত বিজ্ঞানাত্মবাদ খণ্ডন করিতেও "বুদ্ধিভেদমাত্রে" এই বাক্যে "মাত্র" শব্দের প্রয়োগ করিয়া পূর্ব্বোক্ত তাৎপর্য্যেরই সূচনা করিয়াছেন এবং বৌদ্ধমতে স্মরণাদির অনুপপত্তি বুঝাইয়াছেন। (১ম খণ্ড, ১৬৯ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। এখানে বৌদ্ধসম্মত সংস্কারসন্ততিও যে আত্মা হইতে পারে না, অর্থাৎ যে যুক্তিতে ক্ষণিক বিজ্ঞানসন্তান আত্মা হইতে পারে না, সেই যুক্তিতে ক্ষণিক সংস্কারসন্তানও আত্মা হইতে পারে না, ইহাও শেষে সমর্থন করিয়াছেন। কেহ বলেন যে, ভাষ্যকার এখানে বৌদ্ধসম্মত বিজ্ঞানকেই "সংস্কার" শব্দের দ্বারা প্রকাশ করিয়াছেন। কিন্তু তাহা হইলে ভাষ্যকার "সংস্কার" শব্দের প্রয়োগ কেন করিবেন, ইহা বলা আবশ্যক। ভাষ্যকার অন্যত্র ঐরূপ বলেন নাই। বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ের মধ্যে কেহ কেহ বিজ্ঞানসন্ততির ন্যায় সংস্কারসন্ততিকেও আত্মা বলিতেন, ইহাও ভাষ্যকারের কথার দ্বারা এখানে বুঝা যাইতে পারে। ভাষ্যকার প্রসঙ্গতঃ এখানে ঐ মতেরও খণ্ডন করিয়াছেন॥ ১৪ ॥

চক্ষুরদ্বৈতপ্রকরণ সমাপ্ত ॥ ৩ ॥

সূত্র। নাত্মপ্রতিপত্তিহেতূনাং মনসি সম্ভবাৎ ॥

॥৫॥২১৩॥

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ) না, অর্থাৎ আত্মা দেহাদি-সংঘাত হইতে ভিন্ন নহে। যেহেতু, আত্মার প্রতিপত্তির হেতুগুলির অর্থাৎ দেহাদি ভিন্ন আত্মার প্রতিপাদক পূর্ব্বোক্ত সমস্ত হেতুরই মনে সম্ভব আছে।

ভাষ্য। ন দেহাদি-সংঘাতব্যতিরিক্ত আত্মা। কস্মাৎ? "আত্মপ্রতিপত্তিহেতূনাং মনসি সম্ভবাৎ।" "দর্শনস্পর্শনাভ্যামেকার্থগ্রহণা"-দিত্যেবমাদীনামাত্মপ্রতিপাদকানাং হেতূনাং মনসি সম্ভবো যতঃ, মনো হি সর্ব্ববিষয়মিতি। তস্মান্ন শরীরেন্দ্রিয়মনোবুদ্ধিসংঘাতব্যতিরিক্ত আত্মেতি।

অনুবাদ। আত্মা দেহাদি-সংঘাত হইতে ভিন্ন নহে। (প্রশ্ন) কেন? (উত্তর) যেহেতু, আত্মার প্রতিপত্তির হেতুগুলির মনে সম্ভব আছে। (বিশদার্থ)—যেহেতু "দর্শন ও স্পর্শন অর্থাৎ চক্ষু ও ত্বগিন্দ্রিয় দ্বারা এক পদার্থের জ্ঞানবশতঃ" ইত্যাদি প্রকার (পূর্ব্বোক্ত) আত্মপ্রতিপাদক হেতুগুলির মনে সম্ভব আছে। কারণ, মন সর্ব্ব বিষয়, অর্থাৎ সিদ্ধান্তবাদীর মতে আত্মার ন্যায় সমস্ত পদার্থ মনেরও বিষয় হইয়া থাকে। অতএব আত্মা—শরীর, ইন্দ্রিয়, মন ও বুদ্ধিরূপ সংঘাত হইতে ভিন্ন নহে।

টিপ্পনী। মহর্ষি পূর্ব্বোক্ত তিনটি প্রকরণের দ্বারা আত্মা—দেহ ও চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়বর্গ নহে, ইহা প্রতিপন্ন করিয়া, এখন মন আত্মা নহে; আত্মা মন হইতে পৃথক্ পদার্থ, ইহা প্রতিপন্ন করিতে এই প্রকরণের আরম্ভে পূর্ব্বপক্ষ বলিয়াছেন যে, প্রথম হইতে আত্মার সাধক যে সকল হেতু বলা হইয়াছে, মনে তাহার সম্ভব হওয়ায়, মন আত্মা হইতে পারে। কারণ, রূপাদি সমস্ত বিষয়ের জ্ঞানেই মনের নিমিত্ততা স্বীকৃত হওয়ায়, মন সর্ব্ববিষয়, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের ন্যায় মনের বিষয়নিয়ম নাই। সুতরাং চক্ষু ও ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা মন এক বিষয়ের জ্ঞাতা হইতে পারে। গৌতমসিদ্ধান্তে মন নিত্য, সুতরাং অনুভব হইতে স্মরণকাল পর্য্যন্ত মনের সত্তার কোনরূপ বাধা সম্ভব না হওয়ায়, মনের আত্মত্বপক্ষে স্মরণ বা প্রত্যভিজ্ঞার কোনরূপ অনুপপত্তি নাই। মূলকথা, দেহাত্মবাদে ও ইন্দ্রিয়াত্মবাদে যে সকল অনুপপত্তি হয়, মনকে আত্মা বলিলে, তাহা কিছুই হয় না। যে সকল হেতুবলে আত্মা দেহ ও বহিরিন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন পদার্থ বলিয়া প্রতিপন্ন হইয়াছে, মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলেও ঐ সকল হেতুর উপপত্তি হয়। সুতরাং মন হইতে পৃথক্ আত্মা স্বীকার করা অনাবশ্যক ও অযুক্ত।

ভাষ্যকার প্রথম হইতে আত্মা দেহাদি-সংঘাত মাত্র, এই মতের খণ্ডন করিতে ঐ পূর্ব্বপক্ষেরই

অবতারণা করিয়া, মহর্ষির সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করায়, এখানেও ঐ পূর্ব্বপক্ষেরই অনুবর্ত্তন করিয়া সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য এই যে, পূর্ব্বোক্ত দেহাদি-সংঘাতের অন্তর্গত দেহও ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয়ের ভেদ ও বিনাশবশতঃ উহারা কোন স্থলে স্মরণাদি করিতে না পারিলেও, উহার অন্তর্গত মনের নিত্যত্ব ও সর্ব্ববিষয়ত্ব থাকায়, তাহাতে কোন কালেই স্মরণাদির অনুপপত্তি হইবে না। সুতরাং কেবল দেহ বা কেবল বহিরিন্দ্রিয়, আত্মা হইতে না পারিলেও দেহ, ইন্দ্রিয়, মন ও বুদ্ধিরূপ সংঘাত আত্মা হইতে পারে। আত্মার সাধক পূর্ব্বোক্ত হেতুগুলির মনে সম্ভব হওয়ায় এবং ঐ দেহাদি-সংঘাতের মধ্যে মনও থাকায়, আত্মা দেহ, ইন্দ্রিয়, মন ও বুদ্ধিরূপ সংঘাত হইতে ভিন্ন, ইহা সিদ্ধ হয় না। ইহাই ভাষ্যকারের পূর্ব্বপক্ষ ব্যাখ্যার চরম তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে॥ ১৫ ॥

সূত্র। জ্ঞাতুর্জ্ঞানসাধনোপপত্তেঃ সংজ্ঞাভেদমাত্রম্ ॥ ॥১৬॥২১৪॥

অনুবাদ। (উত্তর)—জ্ঞাতার জ্ঞানের সাধনের উপপত্তি থাকায়, নামভেদ মাত্র। [অর্থাৎ জ্ঞাতা ও তাহার জ্ঞানের সাধন—এই উভয়ই যখন স্বীকার্য্য, তখন জ্ঞাতাকে "মন" এই নামে অভিহিত করিলে, কেবল নামভেদই হয়, তাহাতে জ্ঞানের সাধন হইতে ভিন্ন জ্ঞাতার অপলাপ হয় না।]

ভাষ্য। জ্ঞাতুঃ খলু জ্ঞানসাধনান্যুপপদ্যন্তে, চক্ষুষা পশ্যতি, ঘ্রাণেন জিঘ্রতি, স্পর্শনেন স্পৃশতি, এবং মন্তুঃ সর্ব্ববিষয়স্য মতিসাধনমন্তঃকরণ-ভূতং সর্ব্ববিষয়ং বিদ্যতে যেনায়ং মন্যত ইতি। এবং সতি জ্ঞাতর্য্যাত্ম-সংজ্ঞা ন মৃষ্যতে, মনঃসংজ্ঞাঽভ্যনুজ্ঞায়তে। মনসি চ মনঃসংজ্ঞা ন মৃষ্যতে মতিসাধনন্ত্বভ্যনুজ্ঞায়তে। তদিদং সংজ্ঞাভেদমাত্রং নার্থে বিবাদ ইতি। **প্রত্যাখ্যানে বা সর্ব্বেন্দ্রিয়বিলোপপ্রসঙ্গঃ।** অথ মন্তুঃ সর্ব্ববিষয়স্য মতিসাধনং সর্ব্ববিষয়ং প্রত্যাখ্যায়তে নাস্তীতি, এবং রূপাদি-বিষয়গ্রহণসাধনান্যপি ন সন্তীতি সর্ব্বেন্দ্রিয়বিলোপঃ প্রসজ্যত ইতি।

অনুবাদ। যেহেতু জ্ঞাতার জ্ঞানের সাধনগুলি উপপন্ন হয়, (যেমন) "চক্ষুর দ্বারা দেখিতেছে", "ঘ্রাণের দ্বারা আঘ্রাণ করিতেছে", "ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা স্পর্শ করি-তেছে"— এইরূপ "সর্ব্ববিষয়" অর্থাৎ সমস্ত পদার্থই যাহার জ্ঞানের বিষয় হয়, এমন মন্তার—(মননকর্ত্তার) অন্তঃকরণরূপ সর্ব্ববিষয় মতিসাধন (মননের করণ) আছে, যদ্দ্বারা এই মন্তা মনন করে। এইরূপ হইলে, অর্থাৎ মন্তার মননের সাধনরূপে

মনকে স্বীকার করিয়া, তাহাকেই জ্ঞাতা বলিলে, জ্ঞাতাতে আত্মসংজ্ঞা স্বীকৃত হইতেছে না, মনঃসংজ্ঞা স্বীকৃত হইতেছে, মনেও মনঃসংজ্ঞা স্বীকৃত হইতেছে না, কিন্তু মতির সাধন স্বীকৃত হইতেছে। সেই ইহা নামভেদ মাত্র, পদার্থে বিবাদ নহে। প্রত্যাখ্যান করিলেও সর্ব্বেন্দ্রিয়ের বিলোপাপত্তি হয় বিশদার্থ এই যে, যদি সর্ব্ববিষয় মন্তার সর্ব্ববিষয় মতিসাধন, "নাই" বলিয়া প্রত্যাখ্যাত হয় —এইরূপ হইলে রূপাদি বিষয়-জ্ঞানের সাধনগুলিও অর্থাৎ চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়বর্গও নাই—সুতরাং সমস্ত ইন্দ্রিয়ের বিলোপ প্রসক্ত হয়।

টিপ্পনী। পূর্ব্বসূত্রোক্ত পূর্ব্বপক্ষের উত্তরে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, জ্ঞাতা হইতে ভিন্ন তাহার জ্ঞানের সাধন উপপন্ন হওয়ায়, অর্থাৎ প্রমাণসিদ্ধ হওয়ায়, মনকে জ্ঞাতা বা আত্মা বলিলে কেবল নামভেদ মাত্রই হয়, পদার্থের ভেদ হয় না। মহর্ষির তাৎপর্য্য এই যে, সর্ব্ববাদিসম্মত জ্ঞাতার সমস্ত জ্ঞানেরই সাধন বা করণ অবশ্য স্বীকার্য্য। জ্ঞাতার রূপ-জ্ঞানের সাধন চক্ষুঃ, রস-জ্ঞানের সাধন রসনা ইত্যাদি প্রকারে রূপাদি জ্ঞানের সাধনরূপে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়বর্গ স্বীকার করা হইয়াছে। রূপাদি জ্ঞানের সাধন চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়বর্গ যেরূপ স্বীকৃত হইয়াছে, সেইরূপ সুখাদি জ্ঞানের ও স্মরণরূপ জ্ঞানের কোন সাধন বা করণও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। করণ ব্যতীত সুখাদি জ্ঞান ও স্মরণ সম্পন্ন হইলে রূপাদি জ্ঞানও করণ ব্যতীত সম্পন্ন হইতে পারে। তাহা হইলে সমস্ত ইন্দ্রিয়েরই বিলোপ বা চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়বর্গ নিরর্থক হইয়া পড়ে। বস্তুতঃ করণ ব্যতীত রূপাদি জ্ঞান জন্মিতে পারে না বলিয়াই চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়বর্গ স্বীকৃত হইয়াছে। সুতরাং সুখাদি জ্ঞান ও স্মরণের সাধনরূপে জ্ঞাতার কোন একটি অন্তঃকরণ বা অন্তরিন্দ্রিয় অবশ্য স্বীকার্য্য। উহারই নাম মন। ভাষ্যকার উহাকে "মতিসাধন" বলিয়াছেন। তাৎপর্য্যটীকাকার ঐ "মতি" শব্দের অর্থ বলিয়াছেন,—স্মৃতি ও অনুমানাদি জ্ঞান। শেষে বলিয়াছেন যে, যদিও স্মৃতি ও অনুমানাদি জ্ঞান সংস্কারাদি কারণবিশেষ-জন্যই হইয়া থাকে, তথাপি জন্যজ্ঞানত্ববশতঃ রূপাদি জ্ঞানের ন্যায় উহা অবশ্য কোন ইন্দ্রিয়জন্যও হইবে। কারণ, জন্য জ্ঞানমাত্রই কোন ইন্দ্রিয়জন্য, ইহা রূপাদি জ্ঞান দৃষ্টান্তে সিদ্ধ হয়। তাহা হইলে ঐ স্মৃতি ও অনুমানাদি জ্ঞানের কারণরূপে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন 'মন' নামে একটি অন্তরিন্দ্রিয় অবশ্য স্বীকার্য্য। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় না থাকিলেও ঐ স্মৃতি ও অনুমানাদি জ্ঞানের উৎপত্তি হওয়ায়, ঐ সকল জ্ঞানকে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়জন্য বলা যাইতে পারে না। বস্তুতঃ পূর্ব্বোক্ত স্মৃতি ও অনুমানাদি জ্ঞানের অন্তর্গত সুখদুঃখাদির প্রত্যক্ষরূপ জ্ঞানেই মনঃ সাক্ষাৎ সাধন বা করণ। যে কোনরূপেই হউক, স্মৃতি ও অনুমানাদি জ্ঞানরূপ "মতি"মাত্রেই সাধনরূপে কোন অন্তরিন্দ্রিয় আবশ্যক। উহা ঐ মতির সাধন বলিয়া, উহার নাম "মনঃ"। ঐ মনের দ্বারা তদ্ভিন্ন জ্ঞাতা ঐ মতি বা মনন করিলে, তখন ঐ জ্ঞাতারই নাম "মন্তা"। রূপাদি জ্ঞানকালে যেমন জ্ঞাতা ও ঐ রূপাদি জ্ঞানের সাধন চক্ষুরাদি পৃথক্‌ভাবে স্বীকার করা হইয়াছে; এইরূপ ঐ মতির কর্ত্তা, মন্তা

তাহার ঐ মতিসাধন অন্তরিন্দ্রিয় পৃথক্‌ভাবে স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে মন্তা ও মতিসাধন—এই পদার্থদ্বয় স্বীকৃত হওয়ায়, কেবল নাম মাত্রেই বিবাদ হইতেছে, পদার্থে কোন বিবাদ থাকিতেছে না। কারণ জ্ঞাতা বা মন্তা পদার্থ স্বীকার করিয়া, তাহাকে "আত্মা" না বলিয়া "মন" এই নামে অভিহিত করা হইতেছে, এবং মতির সাধন পৃথক্‌ভাবে স্বীকার করিয়া তাহাকে "মন" না বলিয়া অন্য কোন নামে অভিহিত করা হইতেছে। কিন্তু মন্তা ও মতির সাধন এই দুইটি পদার্থ স্বীকার করিয়া তাহাকে যে কোন নামে অভিহিত করিলে তাহাতে মূল সিদ্ধান্তের কোন হানি হয় না, পদার্থে বিবাদ না থাকিলে নামভেদমাত্রে কোন বিবাদ নাই। মূলকথা, মন মতিসাধন অন্তরিন্দ্রিয়রূপেই সিদ্ধ হওয়ায়, উহা জ্ঞাতা বা মন্তা হইতে পারে না। জ্ঞাতা বা মন্তা উহা হইতে অতিরিক্ত পদার্থ ॥ ৬ ॥

সূত্র। নিয়মশ্চ নিরনুমানঃ ॥ ১৭॥২১৫॥

অনুবাদ। নিয়ম ও নিরনুমান, [অর্থাৎ জ্ঞাতার রূপাদি জ্ঞানের সাধন আছে, কিন্তু সুখাদি প্রত্যক্ষের সাধন নাই। এইরূপ নিয়ম নির্যুক্তিক বা নিষ্প্রমাণ।]

ভাষ্য। যোহয়ং নিয়ম ইষ্যতে রূপাদিগ্রহণসাধনান্যস্য সন্তি, মতিসাধনং সর্ব্ববিষয়ং নাস্তীতি। অয়ং নিয়মো নিরনুমানো নাত্রানুমানমস্তি, যেন নিয়মং প্রতিপদ্যামহ ইতি। **রূপাদিভ্যশ্চ বিষয়ান্তরং সুখাদয়স্তদুপলব্ধৌ করণান্তরসদ্ভাবঃ।** যথা, চক্ষুষা গন্ধো ন গৃহ্যত ইতি, করণান্তরং ঘ্রাণং, এবং চক্ষুর্ঘ্রাণাভ্যাং রসো ন গৃহ্যত ইতি করণান্তরং রসনং, এবং শেষেষ্বপি, তথা চক্ষুরাদিভিঃ সুখাদয়ো ন গৃহ্যন্ত ইতি করণান্তরেণ ভবিতব্যং, **তচ্চ জ্ঞানাযৌগপদ্যলিঙ্গম্।** যচ্চ সুখাদ্যুপলব্ধৌ করণং, তচ্চ জ্ঞানাযৌগপদ্যলিঙ্গং, তস্যেন্দ্রিয়মিন্দ্রিয়ং প্রতি সন্নিধেরসন্নিধেশ্চ ন যুগপজ্‌জ্ঞানান্যুৎপদ্যন্ত ইতি, তত্র যদুক্তং—"মাত্মপ্রতিপত্তিহেতূনাং মনসি সম্ভবা"দিতি তদযুক্তম্।

অনুবাদ। এই জ্ঞাতার রূপাদি জ্ঞানের সাধনগুলি (চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়বর্গ) আছে, সর্ব্ববিষয় মতিসাধন নাই, এই যে নিয়ম স্বীকৃত হইতেছে, এই নিয়ম নিরনুমান, (অর্থাৎ) এই নিয়মে অনুমান (প্রমাণ) নাই, যৎপ্রযুক্ত নিয়ম স্বীকার করিব। পরন্তু, সুখাদি, রূপাদি হইতে ভিন্ন বিষয়, সেই সুখাদির উপলব্ধি বিষয়ে করণান্তর আছে। যেমন চক্ষুর দ্বারা গন্ধ গৃহীত হয় না, এজন্য করণান্তর ঘ্রাণ। এইরূপ

চক্ষুঃ ও ঘ্রাণের দ্বারা রস গৃহীত হয় না, এজন্য করণান্তর রসনা। এইরূপ শেষগুলি অর্থাৎ অবশিষ্ট ইন্দ্রিয়গুলিতেও বুঝিবে। সেইরূপ চক্ষুরাদির দ্বারা সুখাদি গৃহীত হয় না, এজন্য করণান্তর থাকিবে, পরন্তু তাহা জ্ঞানের অযৌগপদ্যলিঙ্গ। বিশদার্থ এই যে, যাহাই সুখাদির উপলব্ধিতে করণ, তাহাই জ্ঞানের অযৌগপদ্যলিঙ্গ, অর্থাৎ যুগপৎ নানা জাতীয় নানা প্রত্যক্ষ না হওয়াই তাহার লিঙ্গ বা সাধক, তাহার কোন এক ইন্দ্রিয়ে সন্নিধি (সংযোগ) ও অন্য ইন্দ্রিয়ে অসন্নিধিবশতঃ একই সময়ে জ্ঞান (নানা প্রত্যক্ষ) উৎপন্ন হয় না। তাহা হইলে অর্থাৎ সুখাদি প্রত্যক্ষের সাধনরূপে অতিরিক্ত অন্তরিন্দ্রিয় বা মন সিদ্ধ হইলে "আত্মার প্রতিপত্তির হেতুগুলির মনে সম্ভব হওয়ায়"—(মনই আত্মা) এই যাহা বলা হইয়াছে, তাহা অযুক্ত।

টিপ্পনী। পূর্ব্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, জ্ঞাতার রূপাদি বাহ্য বিষয়জ্ঞানেরই সাধন আছে, কিন্তু মতির সাধন কোন অন্তরিন্দ্রিয় নাই! অর্থাৎ সুখদুঃখাদি প্রত্যক্ষের কোন করণ নাই, করণ ব্যতীতই জ্ঞাতা বা মন্তা সুখদুঃখাদির প্রত্যক্ষ করিয়া থাকেন। সুতরাং সুখদুঃখাদি প্রত্যক্ষের করণরূপে মন নামে যে অতিরিক্ত দ্রব্য স্বীকার করা হইয়াছে, তাহাকেই সুখদুঃখাদি প্রত্যক্ষের কর্ত্তা বলিয়া, তাহাকেই জ্ঞাতা ও মন্তা বলা যাইতে পারে। তাহা হইলে মন্তা ও মতি-সাধন—এই দুইটি পদার্থ স্বীকারের আবশ্যকতা না থাকায়, কেবল সংজ্ঞাভেদ হইল না, মন হইতে অতিরিক্ত আত্মপদার্থেরও খণ্ডন হইল। এতদুত্তরে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, জ্ঞাতার রূপাদি বাহ্য বিষয়-জ্ঞানেরই সাধন আছে, কিন্তু সুখদুঃখাদি প্রত্যক্ষের কোন সাধন বা করণ নাই, এইরূপ নিয়মে কোন অনুমান বা প্রমাণ নাই। সুতরাং প্রমাণাভাবে উক্ত নিয়ম স্বীকার করা যায় না। পরন্তু সুখদুঃখাদি প্রত্যক্ষের করণ আছে, এ বিষয়ে অনুমান প্রমাণ থাকায়, উহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। রূপাদি বাহ্য বিষয়ের প্রত্যক্ষে যেমন করণ আছে, তদ্রূপ ঐ দৃষ্টান্তে সুখদুঃখাদি প্রত্যক্ষেরও করণ আছে, ইহা অনুমানসিদ্ধ[1]। পরন্তু চক্ষুর দ্বারা গন্ধের প্রত্যক্ষ না হওয়ায়, যেমন গন্ধের প্রত্যক্ষে চক্ষু হইতে ভিন্ন ঘ্রাণনামক করণ সিদ্ধ হইয়াছে এবং ঐরূপ যুক্তিতে রসনা প্রভৃতি ভিন্ন ভিন্ন করণ সিদ্ধ হইয়াছে, তদ্রূপ ঐ রূপাদি বাহ্য বিষয় হইতে বিষয়ান্তর বা ভিন্ন বিষয় সুখদুঃখাদির প্রত্যক্ষেও অবশ্য কোন করণান্তর সিদ্ধ হইবে। চক্ষুরাদি বহিরিন্দ্রিয় দ্বারা সুখাদির প্রত্যক্ষ না হওয়ায়, উহার করণরূপে একটি অন্তরিন্দ্রিয়ই সিদ্ধ হইবে। পরন্তু একই সময়ে চাক্ষুষাদি নানা প্রত্যক্ষের উৎপত্তি না হওয়ায়, মন নামে অতি সূক্ষ্ম অন্তরিন্দ্রিয় সিদ্ধ হইয়াছে[2]। একই সময়ে একাধিক ইন্দ্রিয়ের সহিত অতি সূক্ষ্ম মনের সংযোগ হইতে না পারায়, একাধিক প্রত্যক্ষ জন্মিতে পারে না। মহর্ষি তাঁহার এই সিদ্ধান্ত পরে সমর্থন করিয়াছেন।

১। সুখদুঃখাদিসাক্ষাৎকারঃ সকরণকঃ, জন্যসাক্ষাৎকারত্বাৎ রূপাদিসাক্ষাৎকারবৎ।
২। প্রথম খণ্ড, ১৮৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

ভাষ্যকার এখানে শেষে মহর্ষির মনঃসাধক পূর্ব্বোক্ত যুক্তিরও উল্লেখ করিয়া মন আত্মা নহে, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন। মূল কথা, মন সুখদুঃখাদি প্রত্যক্ষের করণরূপেই সিদ্ধ হওয়ায়, উহা জ্ঞাতা হইতে পারে না, এবং মন পরমাণু পরিমাণ সূক্ষ্ম দ্রব্য বলিয়াও, উহা জ্ঞাতা বা আত্মা হইতে পারে না। কারণ, ঐরূপ অতি সূক্ষ্ম দ্রব্য জ্ঞানের আধার হইলে, তাহাতে ঐ জ্ঞানের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। জ্ঞানের আধার দ্রব্যে মহত্ত্ব বা মহৎ পরিমাণ না থাকিলে ঐ জ্ঞানের প্রত্যক্ষ হওয়া সম্ভব নহে। কারণ, জন্যপ্রত্যক্ষ মাত্রেই মহত্ত্ব কারণ, নচেৎ পরমাণু বা পরমাণুগত রূপাদিরও প্রত্যক্ষ হইতে পারিত। কিন্তু "আমি বুঝিতেছি", "আমি সুখী", "আমি দুঃখী", ইত্যাদিরূপে জ্ঞানাদির যখন প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, তখন ঐ জ্ঞানাদির আধার দ্রব্যকে মহৎ পরিমাণই বলিতে হইবে। মনকে মহৎ পরিমাণ স্বীকার করিয়া ঐ জ্ঞানাদির আধার বা জ্ঞাতা বলিলে এবং উহা হইতে পৃথক্ অতি সূক্ষ্ম কোন অন্তরিন্দ্রিয় না মানিলে জ্ঞানের অযৌগপদ্য বা ক্রম থাকে না। একই সময়ে নানা ইন্দ্রিয়জন্য নানা প্রত্যক্ষ জন্মিতে পারে। ফলকথা, সুখদুঃখাদি প্রত্যক্ষের করণরূপে স্বীকৃত মন জ্ঞাতা বা আত্মা হইতে পারে না। আত্মা উহা হইতে অতিরিক্ত পদার্থ। দ্বিতীয়াহ্নিকে বুদ্ধি ও মনের পরীক্ষায় ইহা বিশেষরূপে সমর্থিত ও পরিস্ফুট হইবে।

এখানে লক্ষ্য করা আবশ্যক যে, ইউরোপীয় অনেক দার্শনিক মনকেই আত্মা বলিয়া সিদ্ধান্ত করিলেও, ঐ মত তাঁহাদিগেরই আবিষ্কৃত নহে। উপনিষদেই পূর্ব্বপক্ষরূপে ঐ মতের সূচনা আছে। অতি প্রাচীন চার্ব্বাক-সম্প্রদায়ের কোন শাখা উপনিষদের ঐ বাক্য অবলম্বন করিয়া এবং যুক্তির দ্বারা মনকেই আত্মা বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছিলেন, ইহা বেদান্তসারে সদানন্দ যোগীন্দ্রও ব্যক্ত করিয়া গিয়াছেন[১]। এইরূপ দেহাত্মবাদ, ইন্দ্রিয়াত্মবাদ, বিজ্ঞানাত্মবাদ, শূন্যাত্মবাদ প্রভৃতিও উপনিষদে পূর্ব্বপক্ষরূপে সূচিত আছে এবং নাস্তিকসম্প্রদায়বিশেষ নিজ বুদ্ধি অনুসারে ঐ সকল মতের সমর্থন করিয়া ভিন্ন ভিন্ন সিদ্ধান্ত বলিয়া গিয়াছেন। সদানন্দ যোগীন্দ্র বেদান্তসারে ইহা যথাক্রমে দেখাইয়াছেন[২]। ন্যায়দর্শনকার মহর্ষি গোতম উপনিষদের প্রকৃত সিদ্ধান্ত নির্ণয়ের জন্য দেহের আত্মত্ব, ইন্দ্রিয়ের আত্মত্ব ও মনের আত্মত্বকে পূর্ব্বপক্ষরূপে গ্রহণপূর্ব্বক, ঐ সকল মতের খণ্ডন করিয়া, আত্মা দেহ, ইন্দ্রিয় ও মন হইতে ভিন্ন, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। প্রাচীন বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ের মধ্যে যাঁহারা আত্মাকে দেহাদি-সংঘাতমাত্র বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছিলেন, তাঁহাদিগের

১। অন্যস্তু চার্ব্বাকঃ "অন্যোঽন্তর আত্মা মনোময়ঃ (তৈত্তি° ২য় বল্লী, ৩য় অনুবাক্) ইত্যাদিশ্রুতের্মনসি সুপ্তে প্রাণাদেরভাবাৎ অহং সঙ্কল্পবানহং বিকল্পবানিত্যাদ্যনুভবাচ্চ মন আত্মেতি বদতি।—বেদান্তসার।

২। অন্যশ্চার্ব্বাকঃ "স বা এষ পুরুষোঽন্নরসময়ঃ" (তৈত্তি°, উপ° ২য় বল্লী, ১ম অনু° ১ম মন্ত্র) ইতি শ্রুতেঃ স্থূলোঽহমিত্যাদ্যনুভবাচ্চ দেহ আত্মেতি বদতি।

অপরশ্চার্ব্বাকঃ "তেহ প্রাণাঃ প্রজাপতিং পিতরমেত্যোচুঃ" (ছান্দোগ্য ৫ অ০ ১ খণ্ড, ৭ মন্ত্র) ইত্যাদি শ্রুতেরিন্দ্রিয়াণামভাবে শরীরচলনাভাবাৎ কাণোঽহং বধিরোঽহমিত্যাদ্যনুভবাচ্চ ইন্দ্রিয়াণ্যাত্মেতি বদতি।

বৌদ্ধস্তু "অন্যোঽন্তর আত্মা বিজ্ঞানময়ঃ" (তৈত্তি°, ২ বল্লী, ৪ অনু°) ইত্যাদিশ্রুতেঃ কর্ত্তুরভাবে করণস্য শক্ত্যভাবাৎ অহং কর্ত্তা, অহং ভোক্তা ইত্যাদ্যনুভবাচ্চ বুদ্ধিরাত্মেতি বদতি।

অপরো বৌদ্ধঃ "অসদেবেদমগ্র আসীৎ" (ছান্দোগ্য, ৬ অ০ ২ খণ্ড, ১ম মন্ত্র) ইত্যাদি শ্রুতেঃ সুষুপ্তৌ সর্ব্বাভাবাৎ অহং সুষুপ্তৌ নাসমিত্যুত্থিতস্য স্বাভাবপরামর্শবিষয়ানুভবাচ্চ শূন্যমাত্মেতি বদতি।—বেদান্তসার।

ঐ মতের খণ্ডনের জন্য ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন প্রথম হইতে আত্মা দেহাদি-সংঘাতমাত্র—এই মতকেই পূর্ব্বপক্ষরূপে গ্রহণ করিয়া মহর্ষিসূত্র দ্বারাই ঐ মতের খণ্ডন করিয়াছেন। আত্মা দেহ নহে, আত্মা ইন্দ্রিয় নহে এবং আত্মা মন নহে, ইহা বিভিন্ন প্রকরণ দ্বারা মহর্ষি সিদ্ধ করিলেও, তদ্দ্বারা আত্মা দেহাদি-সংঘাতমাত্র নহে, ইহাও সিদ্ধ হইয়াছে। ভাষ্যকার মহর্ষিসূত্রোক্ত যুক্তিকে আশ্রয় করিয়াই বৌদ্ধসম্মত বিজ্ঞান আত্মা নহে, সংস্কার আত্মা নহে, ইহাও প্রতিপন্ন করিয়াছেন। ভাষ্যকারের ঐ সমস্ত কথার দ্বারা ন্যায়দর্শনে বৌদ্ধমত খণ্ডিত হইয়াছে, সুতরাং ন্যায়দর্শন বৌদ্ধ-যুগেই রচিত, অথবা তৎকালে বৌদ্ধ নিরাসের জন্য ঐ সমস্ত সূত্র প্রক্ষিপ্ত হইয়াছে, এইরূপ কল্পনারও কোন হেতু নাই। কারণ, ন্যায়দর্শনে আত্মবিষয়ে যে সমস্ত মত খণ্ডিত হইয়াছে, উহা যে উপনিষদেই সূচিত আছে, ইহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি।

এখানে ইহাও লক্ষ্য করা আবশ্যক যে, ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন আত্মবিষয়ে বৌদ্ধমতের খণ্ডন করিলেও নব্য বৌদ্ধ মহাদার্শনিকগণ নিজপক্ষ সমর্থন করিতে যে সকল কথা বলিয়াছেন, বাৎস্যায়ন-ভাষ্যে তাহার বিশেষ সমালোচনা ও খণ্ডন পাওয়া যায় না। সুতরাং বৌদ্ধ মহানৈয়ায়িক দিঙ্‌নাগের পূর্ব্ববর্ত্তী বাৎস্যায়নের সময়ে বৌদ্ধ দর্শনের সেরূপ অভ্যুদয় হয় নাই, তিনি নব্য বৌদ্ধ মহাদার্শনিক-গণের বহুপূর্ব্ববর্ত্তী, ইহাও আমরা বুঝিতে পারি। দিঙ্‌নাগের পরবর্ত্তী বা সমকালীন মহানৈয়ায়িক উদ্দ্যোতকর "ন্যায়বার্ত্তিকে" বৌদ্ধ দার্শনিকগণের কথার উল্লেখ ও বিচারপূর্ব্বক খণ্ডন করিয়াছেন। তদ্দ্বারাও আমরা বৌদ্ধ দার্শনিকগণের অনেক কথা জানিতে পারি। উপনিষদে যে "নৈরাত্ম্যবাদে"র সূচনা ও নিন্দা আছে, উহা বৌদ্ধযুগে ক্রমশঃ নানা বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ে নানা আকারে সমর্থিত ও পরিপুষ্ট হইয়াছিল। কোন বৌদ্ধ-সম্প্রদায় আত্মার সর্ব্বথা নাস্তিত্ব বা অলীকত্বই সমর্থন করিয়াছিলেন, ইহাও আমরা উদ্দ্যোতকরের বিচারের দ্বারা বুঝিতে পারি। উদ্দ্যোতকর ঐ মতের প্রতিজ্ঞা, হেতু ও দৃষ্টান্তের খণ্ডনপূর্ব্বক উহা একেবারেই অসম্ভব বলিয়া সমর্থন করিয়াছেন এবং "সর্ব্বাভিসময়-সূত্র" নামক সংস্কৃত বৌদ্ধ গ্রন্থের বচন উদ্ধৃত করিয়া উহা যে প্রকৃত বৌদ্ধমতই নহে, ইহাও প্রদর্শন করিয়াছেন। এ সকল কথা এই অধ্যায়ের প্রারম্ভে লিখিত হইয়াছে। বস্তুতঃ আত্মার সর্ব্বথা নাস্তিত্ব, অর্থাৎ আত্মার কোনরূপ অস্তিত্বই নাই, নাস্তিত্বই নিশ্চিত—ইহা আমরা শূন্যবাদী মাধ্যমিক-সম্প্রদায়ের মত বলিয়াও বুঝিতে পারি না। আত্মার অস্তিত্বও নাই, নাস্তিত্বও নাই, আত্মার অস্তিত্ব ও নাস্তিত্ব কোনরূপেই সিদ্ধ হয় না—ইহাই আমরা মাধ্যমিক-সম্প্রদায়ের মত বলিয়া বুঝিতে পারি।[১] উদ্দ্যোতকর পরে এই মতেরও খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি পূর্ব্বোক্ত "তদাত্মগুণত্ব-সদ্ভাবাদ-প্রতিষেধঃ" এই সূত্রের বার্ত্তিকে বলিয়াছেন যে, এই সূত্রের দ্বারা স্মৃতি আত্মারই গুণ, ইহা স্পষ্ট বর্ণিত

১। "বুদ্ধৈরাত্মা ন বা নাত্মা কশ্চিদিত্যপি দর্শিতং"।
"আত্মনোঽস্তিত্বনাস্তিত্বে ন কথঞ্চিচ্চ সিধ্যতঃ।
তং বিনাঽস্তিত্বনাস্তিত্বে ক্লেশানাং সিধ্যতঃ কথম্।"
—মাধ্যমিককারিকা

হওয়ায়, স্মৃতির আধার আত্মার অস্তিত্বও সমর্থিত হইয়াছে। কারণ, স্মৃতি যখন কার্য্য এবং উহার অস্তিত্বও অবশ্য স্বীকার্য্য, তখন উহার আধার আত্মার অস্তিত্বও অবশ্য স্বীকার করিতেই হইবে। আধার ব্যতীত কোন কার্য্য হইতেই পারে না, এবং স্মৃতি যখন গুণপদার্থ, তখন উহা নিরাধার হইতেই পারে না। আত্মার অস্তিত্ব না থাকিলে আর কোন পদার্থই ঐ স্মৃতির আধার হইতে পারে না। সুতরাং শূন্যবাদী বৌদ্ধসম্প্রদায় যে আত্মার অস্তিত্ব নাস্তিত্ব—কিছুই মানেন না, তাহাও এই সূত্রোক্ত যুক্তির দ্বারা খণ্ডিত হইয়াছে। উদ্দ্যোতকর সেখানে উক্ত মতের একটী বৌদ্ধ-কারিকা[১] উদ্ধৃত করিয়াও উহার খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু নাগার্জ্জুনের "মাধ্যমিককারিকা"র মধ্যে ঐ কারিকাটি দেখিতে পাই নাই। ঐ কারিকার অর্থ এই যে, চক্ষুর দ্বারা যে রূপের জ্ঞান জন্মে বলা হয়, উহা চক্ষুতে থাকে না ; ঐ রূপেও থাকে না। চক্ষু ও রূপের মধ্যবর্ত্তী কোন পদার্থেও থাকে না। সেই জ্ঞান যেখানে নিষ্ঠিত (অবস্থিত), অর্থাৎ সেই জ্ঞানের যাহা আধার, তাহা আছে—ইহাও নহে, নাই, ইহাও নহে। তাহা হইলে বুঝা যায়, এই মতে আত্মার অস্তিত্বও নাই, নাস্তিত্বও নাই। আত্মা সৎও নহে, অসৎও নহে। আত্মা একেবারেই অলীক, ইহা কিন্তু ঐ কথার দ্বারা বুঝা যায় না। আত্মা আছে বলিলেও বুদ্ধদেব "হাঁ" বলিয়াছেন, আত্মা নাই বলিলেও বুদ্ধদেব "হাঁ" বলিয়াছেন, ইহাও কোন কোন পালি বৌদ্ধ গ্রন্থে পাওয়া যায়। মনে হয়, তদনুসারেই শূন্যবাদী মাধ্যমিক সম্প্রদায়ের মধ্যে অনেকে আত্মার অস্তিত্বও নাই, নাস্তিত্বও নাই, ইহাই বুদ্ধদেবের নিজ মত বলিয়া বুঝিয়া, উহাই সমর্থন করিয়াছিলেন। কিন্তু বুদ্ধদেব নিজে যে আত্মার অস্তিত্বই মানিতেন না, ইহা আমরা কিছুতেই বুঝিতে পারি না। তিনি তাঁহার পূর্ব্ব পূর্ব্ব অনেক জন্মের বার্ত্তা বলিয়াছেন। সুতরাং তিনি যে, আত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধান্তেই বিশ্বাসী ছিলেন, ইহাই আমাদিগের বিশ্বাস। পরবর্ত্তী বৌদ্ধ দার্শনিকগণ "নৈরাত্ম্যবাদ" সমর্থন করিয়াও জন্মান্তরবাদের উপপাদন করিতে চেষ্টা করিলেও সে চেষ্টা সফল হইয়াছে বলিয়া আমরা বুঝিতে পারি না। সে যাহা হউক, উদ্দ্যোতকর পূর্ব্বোক্ত বৌদ্ধমতের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, আত্মার অস্তিত্বও নাই, নাস্তিত্বও নাই—ইহা বিরুদ্ধ। কোন পদার্থের অস্তিত্ব নাই বলিলে, নাস্তিত্বই থাকিবে। নাস্তিত্ব নাই বলিলে, অস্তিত্বই থাকিবে। পরন্তু উক্ত কারিকার দ্বারা জ্ঞানের আশ্রিতত্ব খণ্ডন করা যায় না—জ্ঞানের কেহ আশ্রয়ই নাই, ইহা প্রতিপন্ন করা যায় না। পরন্তু ঐ কারিকার দ্বারা জ্ঞানের আশ্রয় খণ্ডন করিতে গেলে উহার দ্বারাই আত্মার অস্তিত্বই প্রতিপন্ন হয়। কারণ, আত্মার অস্তিত্বই না থাকিলে জ্ঞানেরও অস্তিত্ব থাকে না। সুতরাং জ্ঞানের আশ্রয় নাই, এইরূপ বাক্যই বলা যায় না। উদ্দ্যোতকর এইরূপে পূর্ব্বোক্ত যে বৌদ্ধমতের খণ্ডন করিয়াছেন, তাহা উদ্দ্যোতকরের প্রথম খণ্ডিত আত্মার সর্ব্বথা নাস্তিত্ব বা অলীকত্ব মত হইতে ভিন্ন মত, এ বিষয়ে সংশয় হয় না। "নৈরাত্ম্যবাদে"র সমর্থন করিতে প্রাচীনকালে

১। ন তচ্চক্ষুষি নো রূপে নান্তরালে তয়োঃ স্থিতং।
ন তদস্তি ন তন্নাস্তি যত্র তন্নিষ্ঠিতং ভবেৎ॥

—বৌদ্ধকারিকা।

অনেক বৌদ্ধ-সম্প্রদায় রূপাদি পঞ্চ স্কন্ধ সমুদায়কেই আত্মা বলিয়া সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহারা উহা হইতে অতিরিক্ত নিত্য আত্মা মানেন নাই। আত্মার সর্ব্বথা নাস্তিত্বও বলেন নাই। এইরূপ "নৈরাত্ম্যবাদ"ই অনেক বৌদ্ধ-সম্প্রদায় গ্রহণ করিয়াছিলেন। উদ্দ্যোতকর এই মতেরও প্রকাশ করিয়াছেন। পূর্ব্বে ঐ মতের ব্যাখ্যা প্রদর্শিত হইয়াছে। ভাষ্যকার ঐ মতের কোন স্পষ্ট উল্লেখ করেন নাই। কিন্তু তিনি মহর্ষি-সূত্রোক্ত যে সকল যুক্তির দ্বারা আত্মা দেহাদিসংঘাতমাত্র নহে, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন, ঐ সকল যুক্তির দ্বারাই রূপাদি পঞ্চ স্কন্ধ সমুদায়ও আত্মা নহে, ইহাও প্রতিপন্ন হয়। পরন্তু বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের মতে যখন বস্তুমাত্রই ক্ষণিক, আত্মাও ক্ষণিক, তখন ক্ষণমাত্রস্থায়ী কোন আত্মাই পরে না থাকায়, পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের স্মরণ করিতে না পারায়, স্মরণের অনুপপত্তি দোষ অপরিহার্য্য। ভাষ্যকার নানা স্থানে বৌদ্ধ মতে ঐ দোষই পুনঃ পুনঃ বিশেষরূপে প্রদর্শন করিয়া, বৌদ্ধ মতের সর্ব্বথা অনুপপত্তি সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু পরবর্ত্তী বৌদ্ধ-দার্শনিকগণ তাঁহাদিগের নিজমতেও স্মরণের উপপাদন করিতে যে সকল কথা বলিয়াছেন, তাহার কোন বিশেষ আলোচনা বাৎস্যায়ন ভাষ্যে পাওয়া যায় না। দ্বিতীয় আহ্নিকে বৌদ্ধ মতের আলোচনাপ্রসঙ্গে এ বিষয়ে ঐ সকল কথার আলোচনা হইবে ॥ ১৭ ॥

মনোব্যতিরেকাত্মপ্রকরণ সমাপ্ত ॥ ৪ ॥

ভাষ্য। কিং পুনরয়ং দেহাদিসংঘাতাদন্যো নিত্য উতানিত্য ইতি। কুতঃ সংশয়ঃ? **উভয়থা দৃষ্টত্বাৎ সংশয়ঃ।** বিদ্যমানমুভয়থা ভবতি, নিত্যমনিত্যঞ্চ। প্রতিপাদিতে চাত্মসদ্ভাবে সংশয়ানিবৃত্তেরিতি।

আত্মসদ্ভাবহেতুভিরেবাস্য প্রাগ্‌দেহভেদাদবস্থানং সিদ্ধং, ঊর্দ্ধমপি দেহভেদাদবতিষ্ঠতে। কুতঃ?

অনুবাদ। (সংশয়) দেহাদি-সংঘাত হইতে ভিন্ন এই আত্মা কি নিত্য? অথবা অনিত্য?। (প্রশ্ন) সংশয় কেন? অর্থাৎ এখন আবার ঐরূপ সংশয়ের কারণ কি? (উত্তর) উভয় প্রকার দেখা যায়, এজন্য সংশয় হয়। বিশদার্থ এই যে, বিদ্যমান পদার্থ উভয় প্রকার হয়, (১) নিত্য ও (২) অনিত্য। আত্মার সদ্ভাব প্রতিপাদিত হইলেও, অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত যুক্তিসমূহের দ্বারা দেহাদি-সংঘাত ভিন্ন আত্মার অস্তিত্ব সাধিত হইলেও (পূর্ব্বোক্তরূপ) সংশয়ের নিবৃত্তি না হওয়ায় (সংশয় হয়)।

(উত্তর) আত্মসদ্ভাবের হেতুগুলির দ্বারাই, অর্থাৎ দেহাদি-সংঘাত ভিন্ন আত্মার অস্তিত্বের সাধক পূর্ব্বোক্ত যুক্তিসমূহের দ্বারাই দেহবিশেষের (যৌবনাদি বিশিষ্ট দেহের) পূর্ব্বে এই আত্মার অবস্থান সিদ্ধ হইয়াছে, [অর্থাৎ যৌবন ও বার্দ্ধক্যবিশিষ্ট

দেহে যে আত্মা থাকে, বাল্যাদি-বিশিষ্ট দেহেও পূর্ব্বে সেই আত্মাই থাকে—ইহা পূর্ব্বোক্তরূপ প্রতিসন্ধান দ্বারা সিদ্ধ হইয়াছে।] দেহবিশেষের ঊর্দ্ধকালেও, অর্থাৎ সেই দেহত্যাগের পরেও (ঐ আত্মা) অবস্থান করে, (প্রশ্ন) কেন ? অর্থাৎ এবিষয়ে প্রমাণ কি ?

সূত্র। পূর্ব্বাভ্যস্তস্মৃত্যনুবন্ধাজ্জাতস্য হর্ষ-ভয়-শোকসম্প্রতিপত্তেঃ ॥১৮॥২১৬॥

অনুবাদ। (উত্তর) যেহেতু পূর্ব্বাভ্যস্ত বিষয়ের স্মরণানুবন্ধবশতঃ (অনুস্মরণ বশতঃ) জাতের অর্থাৎ নবজাত শিশুর হর্ষ, ভয় ও শোকের সম্প্রতিপত্তি (প্রাপ্তি) হয়।

ভাষ্য। জাতঃ খল্বয়ং কুমারকোঽস্মিন্ জন্মন্যগৃহীতেষু হর্ষ-ভয়-শোক-হেতুষু হর্ষ-ভয়-শোকান্ প্রতিপদ্যতে লিঙ্গানুমেয়ান্। তে চ স্মৃত্যনুবন্ধাদুৎপদ্যন্তে নান্যথা। স্মৃত্যনুবন্ধশ্চ পূর্ব্বাভ্যাসমন্তরেণ ন ভবতি। পূর্ব্বাভ্যাসশ্চ পূর্ব্বজন্মনি সতি নান্যথেতি সিধ্যত্যেতদবতিষ্ঠতেঽয়মূর্দ্ধং শরীরভেদাদিতি।

অনুবাদ। জাত এই কুমারক অর্থাৎ নবজাত শিশু ইহজন্মে হর্ষ, ভয় ও শোকের হেতু অজ্ঞাত হইলেও লিঙ্গানুমেয়, অর্থাৎ হেতুবিশেষ দ্বারা অনুমেয় হর্ষ, ভয় ও শোক প্রাপ্ত হয়। সেই হর্ষ, ভয় ও শোক কিন্তু স্মরণানুবন্ধ অর্থাৎ পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণ জন্য উৎপন্ন হয়, অন্যথা হয় না। স্মরণানুবন্ধও পূর্ব্বাভ্যাস ব্যতীত হয় না। পূর্ব্বাভ্যাসও পূর্ব্বজন্ম থাকিলে হয়, অন্যথা হয় না। সুতরাং এই আত্মা দেহ-বিশেষের ঊর্দ্ধকালেও, অর্থাৎ পূর্ব্ববর্ত্তী সেই সেই দেহত্যাগের পরেও অবস্থিত থাকে—ইহা সিদ্ধ হয়।

টিপ্পনী। ভাষ্যকারের ব্যাখ্যানুসারে মহর্ষি প্রথম হইতে সপ্তদশ সূত্র পর্য্যন্ত চারিটি প্রকরণের দ্বারা আত্মা দেহাদি সংঘাত হইতে অতিরিক্ত পদার্থ—ইহা সিদ্ধ করিয়া (ভাষ্যকার-প্রদর্শিত) আত্মা কি দেহাদিসংঘাতমাত্র ? অথবা উহা হইতে অতিরিক্ত ? এই সংশয় নিরস্ত করিয়াছেন। কিন্তু তাহাতে আত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধ না হওয়ায়, আত্মা নিত্য কি অনিত্য ? এই সংশয় নিরস্ত হয় নাই। দেহাদিসংঘাত ভিন্ন আত্মার অস্তিত্বের সাধক যে সকল হেতু মহর্ষি পূর্ব্বে বলিয়াছেন, তদ্দ্বারা জন্ম হইতে মৃত্যু পর্য্যন্ত স্থায়ী এক অতিরিক্ত আত্মা সিদ্ধ হইতে পারে। কারণ, ঐরূপ আত্মা মানিলেও

বাল্যাবস্থায় দৃষ্ট বস্তুর বৃদ্ধাবস্থায় স্মরণাদি হইতে পারে। যে স্মরণ ও প্রত্যভিজ্ঞার অনুপপত্তিবশতঃ দেহাদি হইতে অতিরিক্ত আত্মা মানিতে হইবে, জন্ম হইতে মৃত্যু পর্য্যন্ত স্থায়ী এক আত্মা মানিলেও ঐ স্মরণাদির উপপত্তি হয়। সুতরাং মৃত্যুর পরেও আত্মা থাকে, ইহা সিদ্ধ হয় নাই। মহর্ষি এপর্য্যন্ত তাহার কোন প্রমাণ বলেন নাই। বিদ্যমান বস্তু নিত্য ও অনিত্য এই দুই প্রকার দেখা যায়। সুতরাং দেহাদিসংঘাত হইতে ভিন্ন বলিয়া সিদ্ধ আত্মাতে নিত্য ও অনিত্য পদার্থের সাধারণ ধর্ম্ম বিদ্যমানত্বের নিশ্চয় জন্য আত্মা নিত্য কি অনিত্য ?—এইরূপ সংশয় হয়। আত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধ হইলেই পরলোক সিদ্ধ হয়। সুতরাং এই শাস্ত্রের প্রয়োজন অভ্যুদয় ও নিঃশ্রেয়সের উপযোগী পরলোকের সাধনের জন্যও মহর্ষি এখানে আত্মার নিত্যত্বের পরীক্ষা করিয়াছেন। সংশয় পরীক্ষার পূর্ব্বাঙ্গ, সংশয় ব্যতীত কোন পরীক্ষাই হয় না, এজন্য ভাষ্যকার প্রথমে সংশয় প্রদর্শন ও ঐ সংশয়ের কারণ প্রদর্শনপূর্ব্বক উহা সমর্থন করিয়া, ঐ সংশয় নিরাসের জন্য মহর্ষিসূত্রের অবতারণা করিতে বলিয়াছেন যে, আত্মার অস্তিত্বের সাধক পূর্ব্বোক্ত হেতুগুলির দ্বারাই দেহবিশেষের পূর্ব্বে ঐ আত্মাই থাকে—ইহা সিদ্ধ হইয়াছে। ভাষ্যকারের প্রথমোক্ত "দেহভেদ" শব্দের দ্বারা এখানে বালকদেহ, যুবকদেহ, বৃদ্ধদেহ প্রভৃতি বিভিন্ন দেহবিশেষই বুঝিতে হইবে। কারণ, দেহাদি ভিন্ন আত্মার সাধক পূর্ব্বোক্ত হেতুগুলির দ্বারা সেই আত্মার পূর্ব্বজন্ম সিদ্ধ হয় নাই। কিন্তু পূর্ব্বোক্তরূপ প্রতিসন্ধান দ্বারা বাল্যকালে, যৌবনকালে ও বৃদ্ধকালে একই আত্মা প্রত্যক্ষাদি করিয়া তজ্জন্য সংস্কারবশতঃ স্মরণাদি করে, (দেহ আত্মা হইলে বাল্যাদি অবস্থাভেদে দেহের ভেদ হওয়ায়, বালকদেহের অনুভূত বিষয় বৃদ্ধদেহ স্মরণ করিতে পারে না,) সুতরাং বৃদ্ধদেহের পূর্ব্বে যুবকদেহে এবং যুবকদেহের পূর্ব্বে বালকদেহে সেই এক অতিরিক্ত আত্মাই অবস্থিত থাকে, ইহাই সিদ্ধ হইয়াছে। তাৎপর্য্যটীকাকার ভাষ্যকারের প্রথমোক্ত "দেহভেদাৎ" এই স্থলে পঞ্চমী বিভক্তির অন্যরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন[১]। তাঁহার মতে বাল্য, কৌমার, যৌবনাদি-বিশিষ্ট দেহভেদ বিচারপূর্ব্বক প্রতিসন্ধানবশতঃ আত্মার পূর্ব্বে অবস্থান সিদ্ধ হইয়াছে, ইহাই ভাষ্যার্থ। আত্মা দেহবিশেষের পরেও, অর্থাৎ দেহত্যাগ বা মৃত্যুর পরেও থাকে, ইহা সিদ্ধ হইলে আত্মার পূর্ব্বজন্ম ও পরজন্ম সিদ্ধ হইবে। তাহার ফলে আত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধ হইলে, পরলোকাদি সমস্তই সিদ্ধ হইবে এবং আত্মা নিত্য, কি অনিত্য, এই সংশয় নিরস্ত হইয়া যাইবে। ভাষ্যকার এইজন্য এখানে ঐ সিদ্ধান্তের উল্লেখ করিয়া উহার প্রমাণ প্রশ্নপূর্ব্বক মহর্ষিসূত্রের দ্বারা ঐ প্রশ্নের উত্তর বলিয়াছেন। মহর্ষির কথা এই যে, নবজাত শিশুর হর্ষ, ভয় ও শোক তাহার পূর্ব্বজন্মের সংস্কার ব্যতীত কিছুতেই হইতে পারে না। অভিলষিত বিষয়ের প্রাপ্তি হইলে যে সুখের অনুভব হয়, তাহার নাম হর্ষ। অভিলষিত বিষয়ের অপ্রাপ্তি বা বিয়োগ জন্য যে দুঃখের অনুভব হয়, তাহার নাম শোক। ইষ্টসাধন বলিয়া না বুঝিলে কোন বিষয়ে অভিলাষ

১। ভাষ্যং "দেহভেদা"দিতি, ল্যব্‌ লোপে পঞ্চমী। বাল্য-কৌমার-যৌবন-বার্দ্ধকদেহভেদমভিসমীক্ষ্য প্রতিসন্ধানাদস্যাবস্থানং সিদ্ধমিত্যর্থঃ :—তাৎপর্য্যটীকা।

হয় না। যে জাতীয় বস্তুর প্রাপ্তিতে পূর্ব্বে সুখানুভব হইয়াছে, সেই জাতীয় বস্তুতেই ইষ্টসাধনত্ব জ্ঞান হইতে পারে ও হইয়া থাকে। "আমি যে জাতীয় বস্তুকে পূর্ব্বে আমার ইষ্টসাধন বলিয়া বুঝিয়াছিলাম, এই বস্তুও সেই জাতীয়," এইরূপ বোধ হইলে অনুমান দ্বারা তদ্বিষয়ে ইষ্টসাধনত্ব জ্ঞান জন্মে, পরে তদ্বিষয়ে অভিলাষ জন্মে; অভিলষিত সেই বিষয় প্রাপ্ত হইলে হর্ষ জন্মিয়া থাকে। এইরূপ অভিলষিত বিষয়ের অপ্রাপ্তিতে সেই বিষয়ের স্মরণজন্য শোক বা দুঃখ জন্মে। নবজাত শিশু ইহজন্মে কোন বস্তুকে ইষ্টসাধন বলিয়া অনুভব করে নাই, কিন্তু তথাপি অনেক বস্তুর প্রাপ্তিতে উহার হর্ষ এবং অপ্রাপ্তিতে শোক জন্মিয়া থাকে, ইহা স্বীকার্য্য। সুতরাং নবজাত শিশুর ঐ হর্ষ ও শোক অবশ্য সেই সেই পূর্ব্বাভ্যস্ত বিষয়ের অনুস্মরণ জন্য—ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। যে সকল বিষয় বা পদার্থ পূর্ব্বে অনেকবার অনুভূত হইয়াছে, তাহাই এখানে পূর্ব্বাভ্যস্ত বিষয়। পূর্ব্বানুভব জন্য সেই সেই বিষয়ে সংস্কার উৎপন্ন হওয়ায়, ঐ সংস্কার জন্য তদ্বিষয়ের অনুস্মরণ বা পশ্চাৎস্মরণ হয়, তাহাকে "স্মৃত্যনুবন্ধ" বলা যায়। বার্ত্তিককার এখানে "অনুবন্ধ" শব্দের অর্থ বলিয়াছেন—সংস্কার। স্মরণ সংস্কার জন্য। সংস্কার পূর্ব্বানুভব জন্য। নবজাত শিশুর ইহজন্মে প্রথমে সেই সেই বিষয়ের অনুভব না হওয়ায়, ইহজন্মে তাহার সেই সেই বিষয়ে সংস্কার উৎপন্ন হইতে পারে না। অতএব পূর্ব্বজন্মের অভ্যাস বা অনুভব জন্য সংস্কারবশতঃ সেই সেই বিষয়ের অনুস্মরণ হওয়ায়, তাহার হর্ষ ও শোক হইয়া থাকে, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। এইরূপ নবজাত শিশুর নানা প্রকার ভয়ের দ্বারাও তাহার পূর্ব্বজন্মের সংস্কার অনুমিত হইয়া থাকে। কোন্ জাতীয় বস্তু হর্ষ, ভয় ও শোকের হেতু, ইহা ইহজন্মে তাহার অজ্ঞাত থাকিলেও হর্ষাদি হওয়ায়, পূর্ব্বজন্মের অনুভব জন্য সংস্কার ও তজ্জন্য সেই সেই বিষয়ের স্মরণাত্মক জ্ঞান সিদ্ধ হওয়ায়, পূর্ব্বজন্ম সিদ্ধ হইবে। কারণ, পূর্ব্বজন্ম না থাকিলে পূর্ব্বানুভব হইতে পারে না। পূর্ব্বানুভব ব্যতীতও সংস্কার জন্মিতে পারে না। সংস্কার ব্যতীতও স্মরণ হইতে পারে না। নবজাত শিশুর ভয়ের ব্যাখ্যা করিতে তাৎপর্য্যটীকাকার বলিয়াছেন যে, মাতার ক্রোড়স্থ শিশু কদাচিৎ আলম্বনশূন্য হইয়া স্খলিত হইতে হইতে রোদন-পূর্ব্বক কম্পিতকলেবরে হস্তদ্বয় বিক্ষিপ্ত করিয়া মাতার কণ্ঠস্থিত হৃদয়লম্বিত মঙ্গলসূত্র গ্রহণ করে। শিশুর এই চেষ্টার দ্বারা তাহার ভয় ও শোক অনুমিত হয়। শিশু ইহজন্মে যখন পূর্ব্বে একবারও ক্রোড় হইতে পতিত হইয়া ঐরূপ পতনের অনিষ্টসাধনত্ব অনুভব করে নাই, তখন প্রথমে মাতার ক্রোড় হইতে পতনভয়ে তাহার উক্তরূপ চেষ্টা কেন হইয়া থাকে? পতিত হইলে তাহার মরণ বা কোনরূপ অনিষ্ট হইবে, এইরূপ জ্ঞান ভিন্ন শিশুর রোদন বা উক্তরূপ চেষ্টা কিছুতেই হইতে পারে না। অতএব তখন পূর্ব্ব পূর্ব্ব জন্মানুভূত পতনের অনিষ্টকারিতাই অস্ফুটভাবে তাহার স্মৃতির বিষয় হইয়া থাকে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য্য। শিশুর যে হর্ষ, ভয় ও শোক জন্মে, তদ্বিষয়ে প্রমাণ বলিতে ভাষ্যকার ঐ তিনটিকে "লিঙ্গানুমেয়" বলিয়াছেন। অর্থাৎ যথাক্রমে স্মিত, কম্প ও রোদন—এই তিনটি লিঙ্গের দ্বারা শিশুর হর্ষ, ভয় ও শোক অনুমানসিদ্ধ। যৌবনাদি অবস্থায় হর্ষ হইলে স্মিত হয়, দেখা যায়; সুতরাং শিশুর স্মিত বা ঈষৎ হাস্য দেখিলে

তদ্দ্বারা তাহারও হর্ষ অনুমিত হইবে। এইরূপ শিশুর কম্প দেখিলে তাহার ভয় এবং রোদন শুনিলে তাহার শোকও অনুমিত হইবে। স্মিত, কম্প ও রোদন আত্মার ধর্ম্ম নহে, সুতরাং উহা আত্মার হর্ষাদির সাধক লিঙ্গ বা হেতু হইতে পারে না। বার্ত্তিককার এইরূপ আশঙ্কার সমর্থন করিয়া বাল্যাবস্থাকে পক্ষরূপে গ্রহণ করিয়া তাহাতে স্মিত-কম্পাদি হেতুর দ্বারা হর্ষাদিবিশিষ্ট আত্মবত্ত্বের অনুমান করিয়া, ঐ আশঙ্কার সমাধান করিয়াছেন[১] ॥ ১৮ ॥

সূত্র। পদ্মাদিষু প্রবোধসম্মীলনবিকারবত্তদ্বিকারঃ ॥ ॥ ১৯ ॥ ২১৭ ॥

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ) পদ্মাদিতে প্রবোধ (বিকাস) ও সম্মীলন (সঙ্কোচ)-রূপ বিকারের ন্যায়—সেই আত্মার (হর্ষাদিপ্রাপ্তিরূপ) বিকার হয়।

ভাষ্য। যথা পদ্মাদিষনিত্যেষু প্রবোধঃ সম্মীলনং বিকারো ভবতি, এবমনিত্যস্যাত্মনো হর্ষ-ভয়-শোকসংপ্রতিপত্তির্ব্বিকারঃ স্যাৎ।

হেত্বভাবাদযুক্তম্। অনেন হেতুনা পদ্মাদিষু প্রবোধসম্মীলনবিকারবদনিত্যস্যাত্মনো হর্ষাদিসম্প্রতিপত্তিরিতি নাত্রোদাহরণসাধর্ম্ম্যাৎ সাধ্যসাধনং হেতুর্ন চ বৈধর্ম্ম্যাদস্তি। হেত্বভাবাদসম্বদ্ধার্থকমপার্থকমুচ্যত ইতি। **দৃষ্টান্তাচ্চ হর্ষাদিনিমিত্তস্যানিবৃত্তিঃ।** যা চেয়মাসেবিতেষু বিষয়েষু হর্ষাদিসম্প্রতিপত্তিঃ স্মৃত্যনুবন্ধকৃতা প্রত্যাত্মং গৃহ্যতে, সেয়ং পদ্মাদিপ্রবোধসম্মীলনদৃষ্টান্তেন ন নিবর্ত্ততে যথা চেয়ং ন নিবর্ত্ততে তথা জাতস্যাপীতি। ক্রিয়াজাতৌ চ পর্ণবিভাগসংযোগৌ[২]

১। বাল্যাবস্থা হর্ষাদিমদাত্মবতী, স্মিতকম্পাদিমত্ত্বাৎ যৌবনাবস্থাবৎ। বাল্যাবস্থা বয়োধর্ম্মে যৌবনাবস্থাবৎ। এবং বাল্যাবস্থা স্মৃতিমদাত্মবতী, হর্ষাদিমদাত্মবত্ত্বাৎ যৌবনাবস্থাবৎ। এবং বাল্যাবস্থা সংস্কারবদাত্মবতী স্মৃতিমদাত্মবত্ত্বাৎ যৌবনাবস্থাবৎ। এবং বাল্যাবস্থা পূর্ব্বানুভববদাত্মবতী সংস্কারবদাত্মবত্ত্বাৎ যৌবনাবস্থাবৎ। এবং বাল্যাবস্থা পূর্ব্বশরীরসম্বন্ধবদাত্মবতী, পূর্ব্বানুভববদাত্মবত্ত্বাৎ যৌবনাবস্থাবৎ, ইত্যেবমনুমানপ্রয়োগাঃ।

২। এখানে প্রচলিত ভাষ্য পুস্তকগুলিতে (১) "ক্রিয়া জাতশ্চ পর্ণবিভাগঃ সংযোগঃ প্রবোধসম্মীলনে" (২) সংযোগপ্রবোধসম্মীলনে"। (৩) "সংযোগপ্রবোধঃ সম্মীলনে"। (৪) "ক্রিয়াজাতাশ্চ পর্ণসংযোগবিভাগাঃ প্রবোধসম্মীলনে," এইরূপ বিভিন্ন পাঠ আছে। কিন্তু উহার কোন পাঠই বিশুদ্ধ বলিয়া বুঝা যায় না। কলিকাতা এসিয়াটিক সোসাইটি হইতে সর্ব্বপ্রথম মুদ্রিত বাৎস্যায়ন ভাষ্য পুস্তকের সম্পাদক সুপ্রসিদ্ধ মহামনীষী জয়নারায়ণ তর্কপঞ্চানন মহাশয় সর্ব্বত্র প্রচলিত পাঠবিশেষ গ্রহণ করিলেও এখানে নিম্ন টিপ্পনীতে উল্লিখিত নূতন পাঠই সাধু বলিয়া মন্তব্য প্রকাশ করায়, তদনুসারে মূলে তাঁহার উদ্ভাবিত পাঠই পরিগৃহীত হইল। সুধীগণ প্রচলিত পাঠের ব্যাখ্যা করিবেন।

প্রবোধসম্মীলনে, ক্রিয়াহেতুশ্চ ক্রিয়ানুমেয়ঃ। এবঞ্চ সতি কিং দৃষ্টান্তেন প্রতিষিধ্যতে।

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ) যেমন পদ্ম প্রভৃতি অনিত্য পদার্থে প্রবোধ ও সম্মীলনরূপ (বিকাস ও সংকোচরূপ) বিকার হয়, এইরূপ অনিত্য আত্মার হর্ষ, ভয় ও শোক-প্রাপ্তিরূপ বিকার হয়।

(উত্তর) হেতুর অভাববশতঃ অযুক্ত। বিশদার্থ এই যে, এই হেতু বশতঃ পদ্মাদিতে বিকাস ও সংকোচরূপ বিকারের ন্যায় অনিত্য আত্মার হর্ষাদি প্রাপ্তি হয়। এই স্থলে উদাহরণের সাধর্ম্ম্যপ্রযুক্ত সাধ্যসাধন হেতু নাই, এবং উদাহরণের বৈধর্ম্ম্যপ্রযুক্ত সাধ্যসাধন হেতুও নাই। হেতু না থাকায় অসম্বদ্ধার্থ "অপার্থক" (বাক্য) বলা হইয়াছে, [অর্থাৎ পূর্ব্বপক্ষবাদীর হেতুশূন্য ঐ দৃষ্টান্তবাক্য অভিমতার্থ-বোধক না হওয়ায়, উহা অপার্থক বাক্য]।

দৃষ্টান্তবশতঃ ও হর্ষাদির কারণের নিবৃত্তি হয় না। বিশদার্থ এই যে, বিষয়-সমূহ আসেবিত (উপভুক্ত) হইলে, অনুস্মরণ জন্য এই যে হর্ষাদির প্রাপ্তি প্রত্যেক আত্মায় গৃহীত হইতেছে, সেই এই হর্ষাদিপ্রাপ্তি পদ্মাদির প্রবোধ ও সম্মীলনরূপ দৃষ্টান্ত দ্বারা নিবৃত্ত হয় না। ইহা যেমন (যুবকাদির সম্বন্ধে) নিবৃত্ত হয় না, তদ্রূপ শিশুর সম্বন্ধেও নিবৃত্ত হয় না। ক্রিয়ার দ্বারা জাত পত্রের বিভাগ ও সংযোগ (যথাক্রমে) প্রবোধ ও সম্মীলন। ক্রিয়ার হেতুও ক্রিয়ার দ্বারা অনুমেয়। এইরূপ হইলে (পূর্ব্বপক্ষবাদীর) দৃষ্টান্ত দ্বারা কি প্রতিষিদ্ধ হইবে?

টিপ্পনী। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্ব্বোক্ত সিদ্ধান্তে আত্মার অনিত্যত্ববাদী নাস্তিক পূর্ব্বপক্ষীর কথা বলিয়াছেন যে, যেমন পদ্মাদি অনিত্য দ্রব্যের সংকোচ-বিকাশাদি বিকার হইয়া থাকে, তদ্রূপ অনিত্য আত্মার হর্ষাদি প্রাপ্তি ও তাহার বিকার হইতে পারে। সুতরাং উহার দ্বারা আত্মার পূর্ব্ব-জন্ম বা নিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না, উহা নিত্যত্বসাধনে ব্যভিচারী। মহর্ষি পরবর্ত্তী সূত্র দ্বারা এই পূর্ব্বপক্ষের খণ্ডন করিয়াছেন। ভাষ্যকার সূক্ষ্মবিচার করিয়া এখানেই পূর্ব্বপক্ষবাদীর কথার অযুক্তত্ব বুঝাইতে বলিয়াছেন যে, হেতু না থাকায় কেবল দৃষ্টান্ত দ্বারা পূর্ব্বপক্ষবাদীর অভিমত সাধ্য-সিদ্ধ হইতে পারে না। অর্থাৎ পূর্ব্বপক্ষবাদী যদি পদ্মাদির সংকোচ-বিকাসাদি বিকাররূপ দৃষ্টান্তকে তাঁহার সাধ্য সিদ্ধির জন্য প্রয়োগ করিয়া থাকেন, তাহা হইলে সাধর্ম্ম্য হেতু বা বৈধর্ম্ম্য হেতু বলিতে হইবে। কিন্তু পূর্ব্বপক্ষবাদী কোন হেতুই বলেন নাই, কেবল দৃষ্টান্তমাত্র নির্দ্দেশ করিয়াছেন। সুতরাং হেতুশূন্য ঐ দৃষ্টান্ত আত্মার বিকার বা অনিত্যত্বাদির সাধক হইতে পারে না। পরন্তু পূর্ব্বপক্ষবাদীর হেতুশূন্য ঐ দৃষ্টান্তবাক্য নিরাকাঙ্ক্ষ হইয়া অসম্বদ্ধার্থ হওয়ায়, "অপার্থক" হইয়াছে।

আর যদি পূর্ব্বপক্ষবাদী পূর্ব্বসূত্রোক্ত হেতুতে ব্যভিচার প্রদর্শনের জন্যই পূর্ব্বোক্তরূপ দৃষ্টান্ত প্রদর্শন করিয়া থাকেন, তাহা হইলে বক্তব্য এই যে, কেবল ঐ দৃষ্টান্তবশতঃ হর্ষ-শোকাদির দৃষ্ট কারণের প্রত্যাখ্যান করা যায় না। প্রত্যেক আত্মাতে উপভুক্ত বিষয়ের অনুস্মরণ জন্য যে হর্ষাদি প্রাপ্তি বুঝা যায়, তাহা পদ্মাদির বিকাস-সংকোচাদি দৃষ্টান্ত দ্বারা নিবৃত্ত বা প্রত্যাখ্যাত হইতে পারে না। যুবক, বৃদ্ধ প্রভৃতির পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণ জন্য হর্ষাদি প্রাপ্তি যেমন সর্ব্বসম্মতঃ, উহা কোন দৃষ্টান্ত দ্বারা খণ্ডন করা যায় না, তদ্রূপ নবজাত শিশুরও হর্ষাদি প্রাপ্তিকে পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণ জন্যই স্বীকার করিতে হইবে। কেবল একটা দৃষ্টান্ত দ্বারা যুবকাদির হর্ষাদি স্থলে যে কারণ দৃষ্ট বা সর্ব্বসিদ্ধ, তাহার অপলাপ করা যায় না। সর্ব্বত্র হর্ষাদির কারণ ঐরূপই স্বীকার করিতে হইবে। পরন্তু যুবক, বৃদ্ধ প্রভৃতির হর্ষ-শোকাদি হইলে স্মিত ও রোদনাদি হয়, ইহা প্রত্যক্ষ-সিদ্ধ, সুতরাং স্মিত-রোদনাদি হর্ষ-শোকাদি কারণ জন্য, ইহা স্বীকার্য্য। স্মিত রোদনাদির প্রতি যাহা কারণরূপে সিদ্ধ হয়, তাহাকে ত্যাগ করিয়া নিষ্প্রমাণ অপ্রসিদ্ধ কোন কারণান্তর কল্পনা সমীচীন হইতে পারে না। যুবক প্রভৃতির স্মিত রোদনাদি যে কারণে দৃষ্ট হইয়া থাকে, নবজাত শিশুর স্মিত-রোদনাদি সে কারণে হয় না, অন্য কোন অজ্ঞাত কারণেই হইয়া থাকে, এইরূপ কল্পনাও প্রমাণাভাবে অগ্রাহ্য। প্রত্যক্ষদৃষ্ট না হইলেও ক্রিয়ার দ্বারা ক্রিয়া হেতুর এবং ক্রিয়ার নিয়মের দ্বারা ঐ ক্রিয়া-নিয়মের হেতুর অনুমান হইবে। পদ্মাদি যখন প্রস্ফুটিত হয়, তখন পদ্মাদির পত্রের ক্রিয়াজন্য ক্রমশঃ পত্রের বিভাগ হইয়া থাকে, এ বিভাগকেই পদ্মাদির প্রবোধ বা বিকাশ বলে এবং পদ্মাদি যখন সংমীলিত বা সঙ্কুচিত হয়, তখন আবার ঐ পদ্মাদির পত্রের ক্রিয়াজন্য ঐ পত্রগুলির পরস্পর সংযোগ হইয়া থাকে। ঐ সংযোগকেই পদ্মাদির সম্মীলন বা সংকোচ বলে। ঐ উভয় স্থলেই পত্রের ক্রিয়া হওয়ায়, তদ্দ্বারা ঐ ক্রিয়ার হেতু অপ্রত্যক্ষ হইলেও অনুমিত হইবে। নবজাত শিশুর স্মিত-রোদনাদিও ক্রিয়া, তদ্দ্বারাও তাহার হেতু অনুমিত হইবে, সন্দেহ নাই। যুবকাদির স্মিত-রোদনাদির কারণরূপে যাহা সিদ্ধ হইয়াছে, নবজাত শিশুর স্মিত-রোদনাদি ক্রিয়ার দ্বারাও তাহার ঐরূপ কারণই অনুমিত হইবে, অন্য কোনরূপ কারণের অনুমান অমূলক ॥ ১৯ ॥

ভাষ্য। অথ নির্নিমিত্তঃ পদ্মাদিষু প্রবোধসম্মীলনবিকার ইতি মত-মেবমাত্মনোঽপি হর্ষাদিসম্প্রতিপত্তিরিতি তচ্চ—

অনুবাদ। যদি বল পদ্মাদিতে প্রবোধ ও সম্মীলনরূপ বিকার নির্নিমিত্ত, অর্থাৎ উহা বিনা কারণেই হয়, ইহা (আমার) মত, এইরূপ আত্মারও হর্ষাদি প্রাপ্তি নির্নিমিত্তক অর্থাৎ বিনা কারণেই হয়,—

সূত্র। নোষ্ণ-শীত-বর্ষাকালনিমিত্তত্বাৎ পঞ্চাত্মক-বিকারাণাম্ ॥২০॥২১৮॥

অনুবাদ। (উত্তর) তাহাও নহে, যেহেতু পঞ্চাত্মক অর্থাৎ পাঞ্চভৌতিক পদ্মাদির বিকারের উষ্ণ শীত ও বর্ষাকাল নিমিত্তকত্ব আছে।

ভাষ্য। উষ্ণাদিষু সৎসু ভাবাৎ অসৎসু অভাবাৎ তন্নিমিত্তাঃ পঞ্চ-ভূতানুগ্রহেণ নির্ব্বৃত্তানাং পদ্মাদীনাং প্রবোধসম্মীলন-বিকারা ইতি ন নির্নিমিত্তাঃ। এবং হর্ষাদয়োঽপি বিকারা নিমিত্তাদ্ভবিতুমর্হন্তি, ন নিমিত্তমন্তরেণ। ন চান্যৎ পূর্ব্বাভ্যস্তস্মৃত্যনুবন্ধান্নিমিত্তমস্তীতি। ন চোৎপত্তিনিরোধকারণানুমানমাত্মনো দৃষ্টান্তাৎ। ন হর্ষাদীনাং নিমিত্তমন্তরেণোৎপত্তিঃ, নোষ্ণাদিবন্নিমিত্তান্তরোপাদানং হর্ষাদীনাং, তস্মাদযুক্তমেতৎ।

অনুবাদ। উষ্ণ প্রভৃতি থাকিলে হয়, না থাকিলে হয় না; এজন্য পঞ্চভূতের অনুগ্রহবশতঃ (মিলনবশতঃ) উৎপন্ন পদ্মাদির বিকাস-সঙ্কোচাদি বিকারসমূহ তন্নিমিত্তক, অর্থাৎ উষ্ণাদি কারণ জন্য, সুতরাং নির্নিমিত্তক নহে এবং হর্ষাদি বিকার-সমূহও নিমিত্তবশতঃ উৎপন্ন হইতে পারে, নিমিত্ত ব্যতীত উৎপন্ন হইতে পারে না। পূর্ব্বাভ্যস্ত বিষয়ের অনুস্মরণ হইতে ভিন্ন কোন নিমিত্তও নাই। দৃষ্টান্ত বশতঃ অর্থাৎ পূর্ব্বপক্ষবাদীর কথিত দৃষ্টান্ত দ্বারা আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশের কারণের অনুমানও হয় না। হর্ষাদির নিমিত্ত ব্যতীত উৎপত্তি হয় না। উষ্ণ প্রভৃতির ন্যায় হর্ষাদির নিমিত্তান্তরের গ্রহণ হইতে পারে না, [অর্থাৎ উষ্ণ প্রভৃতি যেমন পদ্মাদির বিকারের নিমিত্ত, তদ্রূপ নবজাত শিশুর হর্ষাদিতেও ঐরূপ কোন কারণান্তর আছে, পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণ উহাতে কারণ নহে, ইহাও বলা যায় না।] অতএব ইহা অর্থাৎ পূর্ব্বপক্ষবাদীর পূর্ব্বোক্ত অভিমত অযুক্ত।

টিপ্পনী। পদ্মাদির সংকোচ-বিকাসাদি বিকার বিনা কারণেই হইয়া থাকে, তদ্রূপ আত্মারও হর্ষাদি বিকার বিনা কারণেই জন্মে, ইহাই যদি পূর্ব্বসূত্রে পূর্ব্বপক্ষবাদীর বিবক্ষিত হয়, তদুত্তরে ভাষ্যকার মহর্ষির এই উত্তর সূত্রের অবতারণা করিয়া তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, উষ্ণাদি থাকিলেই পদ্মাদির বিকাসাদি হয়; উষ্ণাদি না থাকিলে ঐ বিকাসাদি হয় না, সুতরাং পদ্মাদির বিকাসাদি উষ্ণাদি কারণজন্য, উহা নিষ্কারণ নহে, ইহা স্বীকার্য্য। অকস্মাৎ পদ্মের বিকাস হইলে রাত্রিতেও উহা হইতে পারে। মধ্যাহ্ন মার্ত্তণ্ডের নিম্নস্থ পদ্মের সংকোচ কেন হয় না? ফলকথা, পদ্মাদির বিকাসাদি অকস্মাৎ বিনাকারণেই হয়, ইহা কোনরূপেই বলা যায় না। সুতরাং ঐ দৃষ্টান্তে হর্ষ-শোকাদি বিকারও অকস্মাৎ বিনাকারণেই হইয়া থাকে, উহাতে পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণ অনাবশ্যক, সুতরাং নবজাত শিশুর পূর্ব্বজন্ম স্বীকারের কোন আবশ্যকতা নাই, এ কথাও

পূর্ব্বপক্ষবাদী বলিতে পারেন না। পরন্তু হর্ষ-শোকাদি বিকার কারণ ব্যতীত হইতে পারে না, পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণ ব্যতীত অন্য কোন কারণ দ্বারাও উহা হইতে পারে না। উষ্ণাদির ন্যায় হর্ষ-শোকাদির কারণও কোন জড়ধর্ম্ম আছে, ইহাও প্রমাণাভাবে বলা যায় না। পরন্তু যুবক, বৃদ্ধ প্রভৃতির হর্ষ-শোকাদি যেরূপ কারণে জন্মিয়া থাকে, নবজাত শিশুরও হর্ষ-শোকাদি সেইরূপ কারণেই, অর্থাৎ পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণাদি কারণেই হইয়া থাকে, ইহাই কার্য্যকারণ-ভাবমূলক অনুমান-প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয়। তাহা হইলে পূর্ব্বপক্ষবাদীর পূর্ব্বোক্তরূপ অভিমত অযুক্ত বা নিষ্প্রমাণ। পূর্ব্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে, যাহা বিকারী, তাহা উৎপত্তিবিনাশশালী, যেমন পদ্ম; আত্মাও বিকারী, সুতরাং আত্মাও উৎপত্তিবিনাশশালী, এইরূপে আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ বা অনিত্যত্বের অনুমান করাই (পূর্ব্বসূত্রে) আমার উদ্দেশ্য। এজন্য ভাষ্যকার এখানে ঐ পক্ষেরও প্রতিষেধ করিয়াছেন। উদ্দ্যোতকর পূর্ব্বসূত্রবার্ত্তিকে পূর্ব্বপক্ষবাদীর ঐ পক্ষের উল্লেখ করিয়া তদুত্তরে বলিয়াছেন যে, আত্মা আকাশের ন্যায় সর্ব্বদা অমূর্ত্ত দ্রব্য। সুতরাং সর্ব্বদা অমূর্ত্ত দ্রব্যত্ব হেতুর দ্বারা আত্মার নিত্যত্ব অনুমান প্রমাণসিদ্ধ হওয়ায়, আত্মার উৎপত্তি-বিনাশ থাকিতে পারে না। পরন্তু আত্মার উৎপত্তি স্বীকার করিলে, তাহার কারণ বলিতে হইবে। কারণ ব্যতীত কোন কার্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে না। দেহাদি ভিন্ন অমূর্ত্ত আত্মার কারণ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। বস্তুতঃ হর্ষ-শোকাদি আত্মার গুণ হইলেও তদ্দ্বারা আত্মার স্বরূপের অন্যথা না হওয়ায়, উহাকে আত্মার বিকার বলা যায় না। সুতরাং তদ্দ্বারা আত্মার উৎপত্তি-বিনাশের অনুমান হইতে পারে না। তাৎপর্য্য-টীকাকার বলিয়াছেন যে, যদি কোন ধর্ম্মীতে কোন ধর্ম্মের উৎপত্তিকেই বিকার বলা যায়, তাহা হইলে শব্দের উৎপত্তিও আকাশের বিকার হইতে পারে। তাহা হইলে ঐ বিকাররূপ হেতু আকাশে থাকায়, উহা অনিত্যত্বের ব্যভিচারী হইবে। কারণ, আকাশের নিত্যত্বই ন্যায়সিদ্ধান্ত। পঞ্চভূতের মধ্যে পৃথিবীই পদ্মাদির উপাদান-কারণ; জলাদি চতুষ্টয় নিমিত্তকারণ,—এই সিদ্ধান্ত পরে পাওয়া যাইবে। পদ্মাদি কোন দ্রব্যই পঞ্চভূতাত্মক হইতে পারে না, এজন্য ভাষ্যকার সূত্রস্থ "পঞ্চাত্মক" শব্দের ব্যাখ্যায় পঞ্চভূতের অনুগ্রহে বা সাহায্যে উৎপন্ন, এইরূপ কথা লিখিয়াছেন। বার্ত্তিককারও পঞ্চাত্মক কিছুই হইতে পারে না, এই কথা বলিয়া ভাষ্যকারের ব্যাখ্যারই সমর্থন করিয়াছেন। বস্তুতঃ পঞ্চভূতের দ্বারা যাহার আত্মা অর্থাৎ স্বরূপ নিষ্পন্ন হয়,—এইরূপ অর্থে মহর্ষি "পঞ্চাত্মক" শব্দের প্রয়োগ করিলে, উহার দ্বারা পাঞ্চভৌতিক বা পঞ্চভূতনিষ্পন্ন, এইরূপ অর্থ বুঝা যাইতে পারে। পাঞ্চভৌতিক পদার্থ হইলে উষ্ণাদি নিমিত্তবশতঃ তাহার নানারূপ বিকার হইতে পারে ও হইয়া থাকে। আত্মা ঐরূপ পদার্থ না হওয়ায়, তাহার কোনরূপ বিকার হইতে পারে না—ইহাই মহর্ষি "পঞ্চাত্মক" শব্দের প্রয়োগ করিয়া সূচনা করিয়াছেন, বুঝা যায়। এই সূত্রের অবতারণা করিতে ভাষ্যকারের শেষোক্ত "তচ্চ" এই কথার সহিত সূত্রের আদিস্থ "নঞ্" শব্দের যোগ করিয়া সূত্রার্থ বুঝিতে হইবে॥ ২০॥

ভাষ্য। ইতশ্চ নিত্য আত্মা—

অনুবাদ। এই হেতুবশতঃও আত্মা নিত্য।

সূত্র। প্রেত্যাহারাভ্যাসকৃতাৎ স্তন্যাভিলাষাৎ ॥ ॥২১॥২১৯॥

অনুবাদ। যেহেতু পূর্ব্বজন্মে আহারের অভ্যাসজনিত (নবজাত শিশুর) স্তন্যাভিলাষ হয়।

ভাষ্য। জাতমাত্রস্য বৎসস্য প্রবৃত্তিলিঙ্গঃ স্তন্যাভিলাষো গৃহ্যতে, স চ নান্তরেণাহারাভ্যাসং। কয়া যুক্ত্যা? দৃশ্যতে হি শরীরিণাং ক্ষুধা-পীড্যমানানামাহারাভ্যাসকৃতাৎ স্মরণানুবন্ধাদাহারাভিলাষঃ। ন চ পূর্ব্ব-শরীরাভ্যাসমন্তরেণাসৌ জাতমাত্রস্যোপপদ্যতে। তেনানুমীয়তে ভূতপূর্ব্বং শরীরং, যত্রানেনাহারোঽভ্যস্ত ইতি। স খল্বয়মাত্মা পূর্ব্বশরীরাৎ প্রেত্য শরীরান্তরমাপন্নঃ ক্ষুৎপীড়িতঃ পূর্ব্বাভ্যস্তমাহারমনুস্মরন্ স্তন্যমভিলষতি। তস্মান্ন দেহভেদাদাত্মা ভিদ্যতে, ভবত্যেবোর্দ্ধং দেহভেদাদিতি।

অনুবাদ। জাতমাত্র বৎসের প্রবৃত্তিলিঙ্গ (প্রবৃত্তি যাহার লিঙ্গ বা অনুমাপক) স্তন্যাভিলাষ বুঝা যায়, সেই স্তন্যাভিলাষ কিন্তু আহারের অভ্যাস ব্যতীত হয় না। (প্রশ্ন) কোন্ যুক্তিবশতঃ? (উত্তর) যেহেতু ক্ষুধার দ্বারা পীড্যমান প্রাণীদিগের আহারের অভ্যাসজনিত স্মরণানুবন্ধ জন্য, অর্থাৎ পূর্ব্বানুভূত পদার্থের অনুস্মরণ জন্য আহারের অভিলাষ দেখা যায়। কিন্তু পূর্ব্বশরীরে অভ্যাস ব্যতীত জাতমাত্র বৎসের এই আহারাভিলাষ উপপন্ন হয় না। তদ্দ্বারা অর্থাৎ জাতমাত্র বৎসের পূর্ব্বোক্ত আহারাভিলাষের দ্বারা (তাহার) ভূতপূর্ব্ব শরীর অনুমিত হয়, যে শরীরের দ্বারা এই জাতমাত্র বৎস আহার অভ্যাস করিয়াছিল। সেই এই আত্মাই পূর্ব্বশরীর হইতে প্রেত (বিযুক্ত) হইয়া, শরীরান্তর লাভ করিয়া, ক্ষুধাপীড়িত হইয়া পূর্ব্বাভ্যস্ত আহারকে অনুস্মরণ করতঃ স্তন্য অভিলাষ করে। অতএব আত্মা দেহভেদ প্রাপ্ত হইয়া ভিন্ন হয় না। দেহ-বিশেষের উর্দ্ধ কালেও অর্থাৎ সেই দেহ ত্যাগের পরে অপর দেহ লাভ করিয়াও (সেই আত্মা) থাকেই।

টিপ্পনী। মহর্ষি প্রথমে নবজাত শিশুর হর্ষ-শোকাদির দ্বারা সামান্যতঃ আত্মার ইচ্ছা সিদ্ধ করিয়া নিত্যত্ব সাধন করিয়াছেন। এই সূত্রের দ্বারা নবজাত শিশুর স্তন্যাভিলাষকে বিশেষ হেতু-

রূপে গ্রহণ করিয়া বিশেষরূপে আত্মার নিত্যত্ব সাধন করিয়াছেন। সুতরাং মহর্ষির এই সূত্র ব্যর্থ নহে। নবজাত শিশুর সর্ব্বপ্রথম যে স্তন্যপানে প্রবৃত্তি, তদ্দ্বারা তাহার স্তন্যাভিলাষ সিদ্ধ হয়। কারণ, স্তন্যপানে অভিলাষ বা ইচ্ছা ব্যতীত কখনই তদ্বিষয়ে প্রবৃত্তি হইতে পারে না; প্রবৃত্তির কারণ ইচ্ছা, ইহা সর্ব্বসম্মত, সুতরাং ঐ প্রবৃত্তির দ্বারা স্তন্যাভিলাষ অনুমিত হওয়ায়, উহাকে ভাষ্যকার বলিয়াছেন, "প্রবৃত্তিলিঙ্গ"। ঐ স্তন্যাভিলাষ আহারের অভ্যাস ব্যতীত হইতে পারে না, এই বিষয়ে যুক্তি বা অনুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিতে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, প্রাণিমাত্রই ক্ষুধা দ্বারা পীড়িত হইলে আহারে অভিলাষী হয়, ঐ অভিলাষ পূর্ব্বাভ্যাস ব্যতীত হইতে পারে না। কারণ, ক্ষুধাকালে আহারের পূর্ব্বাভ্যাস ও তজ্জনিত সংস্কারবশতঃই আহার ক্ষুধানিবৃত্তির কারণ, ইহা সকলেরই স্মৃতির বিষয় হয়। সুতরাং ক্ষুৎপীড়িত জীবের আহারের অভিলাষ হইয়া থাকে। জাতমাত্র বালকের স্তন্যপানে প্রথম অভিলাষ ও ঐরূপ কারণেই হইবে। যৌবনাদি অবস্থায় আহারাভিলাষ যেমন বাল্যাবস্থার আহারাভ্যাসমূলক, তদ্রূপ নবজাত শিশুর স্তন্যপানে অভিলাষও তাহার পূর্ব্বাভ্যাসমূলক, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে, নচেৎ উহা হইতেই পারে না। কিন্তু নবজাত শিশুর প্রথম স্তন্যাভিলাষের মূল পূর্ব্বাভ্যাস বা পূর্ব্বকৃত স্তন্যপানাদি ইহজন্মে হয় নাই। সুতরাং পূর্ব্বজন্মকৃত আহারাভ্যাসবশতঃই তদ্বিষয়ের অনুস্মরণ জন্য তাহার স্তন্যপানে অভিলাষ উৎপন্ন হয়, ইহা অবশ্যস্বীকার্য্য। মূলকথা, জাতমাত্র বালকের স্তন্যাভিলাষের দ্বারা "স্তন্যপান আমার ইষ্টসাধন"—এইরূপ অনুস্মরণ এবং ঐ অনুস্মরণ দ্বারা তদ্বিষয়ক পূর্ব্বানুভব ও তদ্দ্বারা ঐ বালকের পূর্ব্বশরীরসম্বন্ধ বা পূর্ব্বজন্ম অনুমান প্রমাণসিদ্ধ। তাই উপসংহারে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, "আত্মা দেহভেদাৎ (দেহভেদং প্রাপ্য) ন ভিদ্যতে", অর্থাৎ নবজাত বালকের দেহগত আত্মা তাহার পূর্ব্বপূর্ব্ব দেহগত আত্মা হইতে ভিন্ন নহে। পূর্ব্বদেহগত আত্মাই শরীরান্তর লাভ করিয়া ক্ষুধা-পীড়িত হইয়া পূর্ব্বাভ্যস্ত আহারকে পূর্ব্বোক্তরূপে অনুস্মরণ করতঃ স্তন্যপানে অভিলাষী হইয়া থাকে। দেহত্যাগের পরে অপর দেহেও সেই পূর্ব্ব পূর্ব্ব শরীর প্রাপ্ত আত্মাই থাকে।

মহর্ষি এই সূত্রে কেবল মানবের স্তন্যাভিলাষ বা আহারাভিলাষকেই গ্রহণ করেন নাই। সর্ব্বপ্রাণীর আহারাভিলাষই এখানে তাঁহার অভিপ্রেত। কোন কোন সময়ে রাত্রিকালে নির্জ্জন গৃহে গোবৎস প্রসূত হয়। পরদিন প্রত্যূষে দেখিতে পাওয়া যায়, ঐ গোবৎস বার বার মুখ দ্বারা মাতৃস্তন ঊর্দ্ধে প্রতিহত করিয়া স্তন্যপান করিতেছে। সুতরাং সেখানে ঐরূপ প্রতিঘাত করিলে স্তন হইতে দুগ্ধ নিঃসৃত হয়, ইহা ঐ নবপ্রসূত গোবৎস জানিতে পারিয়াছে, তাহার তখন ঐরূপ জ্ঞান উপস্থিত হইয়াছে, ইহা অবশ্যই স্বীকার্য্য। কিন্তু মাতৃস্তনে দুগ্ধ আছে এবং উহাতে প্রতিঘাত করিলে, উহা হইতে দুগ্ধ নিঃসৃত হয়, এবং সেই দুগ্ধপান তাহার ক্ষুধার নিবর্ত্তক, এ সমস্ত সেই গোবৎস তখন কিরূপে জানিতে পারিল? মাতৃস্তনই বা কিরূপে চিনিতে পারিল? এখানে পূর্ব্ব পূর্ব্ব জন্মানুভূত ঐ সমস্ত তাহার স্মৃতির বিষয় হওয়াতেই তাহার ঐরূপ

প্রবৃত্তি প্রভৃতি হইয়া থাকে, ইহাই স্বীকার্য্য। অন্য কোনরূপ কারণের দ্বারা উহা হইতে পারে না। জাতমাত্র বালকের জীবন রক্ষার জন্য তৎকালে ঈশ্বরই তাহাকে ঐরূপ বুদ্ধি প্রদান করেন, এইরূপ কল্পনা করা যায় না। কারণ, ঈশ্বর কর্ম্মনিরপেক্ষ হইয়া জীবের কিছুই করেন না, ইহা স্বীকার্য্য। কোন সময়ে দুষ্ট স্তন্য পান করিয়া বা বিষলিপ্ত স্তন চোষণ করিয়া শিশু মৃত্যুমুখে পতিত হইয়া থাকে, ইহাও দেখা যায়। ঈশ্বর তখন শিশুর কর্ম্মফলকে অপেক্ষা না করিয়া তাহার জীবননাশের জন্য তাহাকে ঐরূপ বুদ্ধি প্রদান করেন, ইহা অশ্রদ্ধেয়। কর্ম্মফল স্বীকার করিলে আত্মার পূর্ব্ব পূর্ব্ব জন্ম ও অনাদিত্ব স্বীকার করিতেই হইবে। প্রকৃত কথা এই যে, পূর্ব্বাভ্যাসবশতঃ পূর্ব্বোক্তরূপ কারণে শিশু স্তন্যপান করে, স্তন চোষণ করে। স্তন্য দুষ্ট বা স্তন বিষলিপ্ত হইলে শিশুর অনিষ্ট হয়, ইহাই সর্ব্বথা সমীচীন কল্পনা। আমাদের পূর্ব্বাভ্যাস ও পূর্ব্বকৃত কর্ম্মফলবশতঃ যে সকল অনিষ্ট উৎপন্ন হয়, ঈশ্বরকে তজ্জন্য দায়ী করা নিতান্তই অসঙ্গত। সাধারণ মনুষ্য যেমন সদুদ্দেশ্যে ভাল কার্য্য করিতে যাইয়া বুদ্ধি বা শক্তির অল্পতাবশতঃ অনিষ্ট সংঘটন করিয়া বসে, জগদীশ্বরও সেইরূপ শিশুর জীবন রক্ষা করিতে যাইয়া তাহার জীবনান্ত করেন, এইরূপ কল্পনার সমালোচনা করা অনাবশ্যক।

প্রতীচ্যগণ যাহাই বলুন, প্রাণ্যভাবে জিজ্ঞাসু হইয়া পূর্ব্বোক্ত সিদ্ধান্ত মনন করিলে, বেদমূলক পূর্ব্বোক্তরূপ আর্ষসিদ্ধান্ত স্বীকার করিয়া বলিতেই হইবে যে, অনাদি সংসারে অনাদিকাল হইতে জীব অনন্ত যোনিভ্রমণ করিতেছে এবং অনন্ত বিচিত্র ভোগাদি সমাপন করিয়া তজ্জন্য অনন্ত বিচিত্র বাসনা বা সংস্কার সঞ্চয় করিয়াছে। অনন্ত বিচিত্র সংস্কার বিদ্যমান থাকিলেও জীব নিজ কর্ম্মানুসারে যখন যে দেহ পরিগ্রহ করে, তখন ঐ কর্ম্মের বিপাকবশতঃ তাহার তদনুরূপ সংস্কারই উদ্বুদ্ধ হয়, অন্যবিধ সংস্কার অভিভূত থাকে। মনুষ্য কর্ম্মানুসারে বিড়ালশরীর প্রাপ্ত হইলে, তাহার বহুজন্মের পূর্ব্বকালীন বিড়ালদেহে প্রাপ্ত সেই সংস্কারই উদ্বুদ্ধ হইয়া থাকে। অনেক স্থলে অদৃষ্টবিশেষই সংস্কারের উদ্বোধক হইয়া স্মৃতির নির্ব্বাহক হয়। জাতমাত্র বালকের জীবনরক্ষক অদৃষ্টবিশেষই তৎকালে তাহার সংস্কারবিশেষের উদ্বোধক হয়। অন্যান্য সংস্কারের উদ্বোধক উপস্থিত না হওয়ায়, তৎকালে তাহার পূর্ব্ব পূর্ব্ব জন্মানুভূত অন্যান্য বিষয়ের স্মরণ হইতে পারে না। যোগবিশেষের দ্বারা সমস্ত জন্মের সংস্কার-রাশির উদ্বোধ করিতে পারিলে, তখন সমস্ত জন্মানুভূত সর্ব্ববিষয়েরই স্মরণ হইতে পারে, ইহা অবিশ্বাস্য বা অসম্ভব নহে। যোগশাস্ত্রে ও পুরাণাদি শাস্ত্রে ইহার প্রমাণাদি পাওয়া যায়। প্রতীচ্যগণ আত্মার পূর্ব্বজন্মাদি সিদ্ধান্ত হৃদয়ঙ্গম করিতে না পারিলেও প্রাচীন গ্রীক্ দার্শনিক প্লেটো আত্মার অবিনশ্বরত্ব ও যোনিভ্রমণ স্বীকার করিয়া গিয়াছেন ॥ ২১ ॥

সূত্র। অয়সোঽয়স্কান্তাভিগমনবৎ তদুপসর্পণম্ ॥ ॥২২॥২২০॥

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ) লৌহের অয়স্কান্তমণির অভিমুখে গমনের ন্যায়, তাহার উপসর্পণ অর্থাৎ জাতমাত্র বালকের মাতৃস্তনের সমীপে গমন হয়।

ভাষ্য। যথা খল্বয়োঽভ্যাসমন্তরেণায়স্কান্তমুপসর্পতি, এবমাহারাভ্যাসমন্তরেণ বালঃ স্তন্যমভিলষতি।

অনুবাদ। যেমন লৌহ অভ্যাস ব্যতীতও অয়স্কান্ত মণিকে (চুম্বক) উপসর্পণ করে, এইরূপ আহারের অভ্যাস ব্যতীতও বালক স্তন্য অভিলাষ করে।

টিপ্পনী। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা পূর্ব্বোক্ত অনুমানে পূর্ব্বপক্ষবাদীর কথা বলিয়াছেন যে, প্রবৃত্তির প্রতি পূর্ব্বাভ্যস্ত বিষয়ের অনুস্মরণ কারণ নহে। কারণ, পূর্ব্বাভ্যস্ত বিষয়ের অনুস্মরণ ব্যতীতও লৌহের অয়স্কান্তের অভিমুখে গমন দেখা যায়। এইরূপ বস্তুশক্তিবশতঃ পূর্ব্বাভ্যাসাদি ব্যতীতও নবজাত শিশুর মাতৃস্তনের অভিমুখে গমনাদি হয়। অর্থাৎ প্রবৃত্তিমাত্র পূর্ব্বাভ্যাসাদির ব্যভিচারী। ঐ ব্যভিচার প্রদর্শনই এই সূত্রে পূর্ব্বপক্ষবাদীর উদ্দেশ্য ॥ ২২ ॥

ভাষ্য। কিমিদময়সোঽয়স্কান্তাভিসর্পণং নির্নিমিত্তমথ নিমিত্তাদিতি। নির্নিমিত্তং তাবৎ—

অনুবাদ। লৌহের এই অয়স্কান্তাভিগমন কি নিষ্কারণ? অথবা কারণবশতঃ?

সূত্র। নান্যত্র প্রবৃত্ত্যভাবাৎ ॥২৩॥২২১॥

অনুবাদ। (উত্তর) নির্নিমিত্ত নহে, যেহেতু অন্যত্র অর্থাৎ লৌহভিন্ন বস্তুতে (ঐ) প্রবৃত্তি নাই।

ভাষ্য। যদি নির্নিমিত্তং? লোষ্টাদয়োঽপ্যয়স্কান্তমুপসর্পেয়ুর্ন জাতু নিয়মে কারণমস্তীতি। অথ নিমিত্তাৎ, তৎ কেনোপলভ্যত ইতি। ক্রিয়ালিঙ্গঃ ক্রিয়াহেতুঃ, ক্রিয়ানিয়মলিঙ্গশ্চ ক্রিয়াহেতুনিয়মঃ, তেনান্যত্র প্রবৃত্ত্যভাবঃ, বালস্যাপি নিয়তমুপসর্পণং ক্রিয়োপলভ্যতে, ন চ স্তন্যাভিলাষলিঙ্গমন্যদাহারাভ্যাসকৃতাৎ স্মরণানুবন্ধান্নিমিত্তং দৃষ্টান্তেনোপপাদ্যতে, ন চাসতি নিমিত্তে কস্যচিদুৎপত্তিঃ। ন চ দৃষ্টান্তো দৃষ্টমভিলাষহেতুং বাধতে, তস্মাদয়সোঽয়স্কান্তাভিগমনমদৃষ্টান্ত ইতি।

অয়সঃ খল্বপি[১] নান্যত্র প্রবৃত্তির্ভবতি, ন জাত্বয়ো লোষ্টমুপসর্পতি, কিং কৃতোঽস্যানিয়ম ইতি। যদি কারণনিয়মাৎ? স চ ক্রিয়ানিয়মলিঙ্গঃ

১। খল্বপীতি নিপাতসমুদায়ঃ বক্ষ্যমাণং দ্যোতয়তি।—তাৎপর্য্যটীকা।

এবং বালস্যাপি নিয়তবিষয়োঽভিলাষঃ কারণনিয়মাদ্‌ভবিতুমর্হতি, তচ্চ কারণমভ্যস্তস্মরণমন্যদ্বেতি দৃষ্টেন বিশিষ্যতে। দৃষ্টো হি শরীরিণামভ্যস্তস্মরণাদাহারাভিলাষ ইতি।

অনুবাদ। যদি নির্নিমিত্ত হয়, অর্থাৎ লৌহের অয়স্কান্তাভিমুখে গমন যদি বিনাকারণেই হয়, তাহা হইলে লোষ্ট প্রভৃতিও অয়স্কান্তকে অভিগমন করুক? কখনও নিয়মে অর্থাৎ লৌহই অয়স্কান্তমণির অভিমুখে গমন করিবে, আর কোন বস্তু তাহা করিবে না, এইরূপ নিয়মে কারণ নাই। যদি নিমিত্তবশতঃ হয়, অর্থাৎ লৌহের অয়স্কান্তাভিমুখে গমন যদি কোন কারণবিশেষ জন্যই হয়, তাহা হইলে তাহা কিসের দ্বারা উপলব্ধ হয়? ক্রিয়ার কারণ ক্রিয়ালিঙ্গ এবং ক্রিয়ার কারণের নিয়ম ক্রিয়ানিয়মলিঙ্গ [অর্থাৎ ক্রিয়ার দ্বারা ক্রিয়ার কারণের এবং ঐ ক্রিয়ার নিয়মের দ্বারা তাহার কারণের নিয়মের অনুমানরূপ উপলব্ধি হয়] অতএব অন্যত্র প্রবৃত্তি হয় না [অর্থাৎ অন্য পদার্থ লোষ্ট প্রভৃতিতে অয়স্কান্তাভিমুখে গমনরূপ প্রবৃত্তির (ক্রিয়ার) কারণ না থাকায়, তাহাতে ঐরূপ প্রবৃত্তি হয় না]।

বালকেরও নিয়ত উপসর্পণরূপ ক্রিয়া উপলব্ধ হয় অর্থাৎ ক্ষুধার্ত্ত শিশু ইহজন্মে আর কোন দিন স্তন্য পান না করিয়াও প্রথমে মাতৃস্তনের অভিমুখেই গমন করে; অন্য কিছুর অভিমুখে গমন করে না। তাহার এইরূপ নিয়মবদ্ধ উপসর্পণক্রিয়া প্রত্যক্ষসিদ্ধ] কিন্তু আহারাভ্যাসজনিত স্মরণানুবন্ধ হইতে ভিন্ন অর্থাৎ পূর্ব্বজন্মের স্তন্যপানাদির অভ্যাসমূলক তদ্বিষয়ক অনুস্মরণ ভিন্ন স্তন্যাভিলাষলিঙ্গ নিমিত্ত (নবজাত শিশুর সেই প্রথম স্তন্যপানের ইচ্ছা যাহার লিঙ্গ বা অনুমাপক, এমন কোন নিমিত্তান্তর) দৃষ্টান্ত দ্বারা উপপাদন করা যায় না, নিমিত্ত (কারণ) না থাকিলেও কিছুরই উৎপত্তি হয় না, দৃষ্টান্ত ও অভিলাষের (স্তন্যাভিলাষের) দৃষ্ট কারণকে বাধিত করে না, অতএব লৌহের অয়স্কান্তাভিগমন দৃষ্টান্ত হয় না।

পরন্তু লৌহেরও অন্যত্র প্রবৃত্তি হয় না, কখনও লৌহ লোষ্টকে উপসর্পণ করে না, এই প্রবৃত্তির নিয়ম কি জন্য? যদি কারণের নিয়মবশতঃ হয় এবং সেই কারণ নিয়ম ক্রিয়ানিয়মলিঙ্গ হয়, অর্থাৎ ক্রিয়ার নিয়ম যাহার লিঙ্গ বা অনুমাপক এমন কারণ-নিয়মপ্রযুক্তই যদি পূর্ব্বোক্তরূপ প্রবৃত্তির (ক্রিয়ার) নিয়ম হয়, এইরূপ হইলে বালকেরও নিয়ত বিষয়ক অভিলাষ (প্রথম স্তন্যাভিলাষ) কারণের নিয়মবশতঃই হইতে পারে,

সেই কারণও অভ্যস্তবিষয়ক স্মরণ অথবা অন্য, ইহা দৃষ্ট দ্বারা বিশিষ্ট হয়। যেহেতু শরীরীদিগের অভ্যস্তবিষয়ক স্মরণ বশতঃই আহারাভিলাষ দৃষ্ট হয়।

টিপ্পনী। পূর্ব্বোক্ত পূর্ব্বপক্ষের উত্তরে মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, লৌহের অয়স্কান্তের অভিমুখে গমন হইলেও লোষ্টাদির ঐরূপ প্রবৃত্তি (অয়স্কান্তাভিগমন) না হওয়ায়, লৌহের ঐরূপ প্রবৃত্তির কোন কারণ অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। ভাষ্যকারের মতে লৌহের অয়স্কান্তাভিগমন নিষ্কারণ বা আকস্মিক নহে, ইহাই মহর্ষি এই সূত্রোক্ত হেতুর দ্বারা সমর্থন করিয়া লৌহের ঐরূপ প্রবৃত্তির ন্যায় নবজাত শিশুর প্রথম স্তন্যপান প্রবৃত্তিও অবশ্য তাহার কারণ জন্য, ইহা সূচনা করিয়া পূর্ব্বপক্ষ নিরাস করিয়াছেন। এই সূত্রের অবতারণায় ভাষ্যকারের "নির্নিমিত্তং তাবৎ" এই শেষোক্ত বাক্যের সহিত সূত্রের প্রথমোক্ত "নঞ্" শব্দের যোগ করিয়া সূত্রার্থ বুঝিতে হইবে। লৌহেরই অয়স্কান্তাভিগমনরূপ প্রবৃত্তি বা ক্রিয়া জন্মে এবং লৌহের অয়স্কান্ত ভিন্ন লোষ্টাদির অভিমুখগমন রূপ ক্রিয়া জন্মে না, এইরূপ ক্রিয়া নিয়মের দ্বারা তাহার কারণের নিয়ম বুঝা যায়। পূর্ব্বোক্তরূপ ক্রিয়ার দ্বারা যেমন ঐ ক্রিয়ার কারণ আছে, ইহা অনুমানসিদ্ধ হয়, তদ্রূপ পূর্ব্বোক্তরূপ ক্রিয়া নিয়মের দ্বারা তাহার কারণের নিয়মও অনুমানসিদ্ধ হয়। সুতরাং লোষ্টাদিতে সেই নিয়ত কারণ না থাকায়, তাহাতে অয়স্কান্তাভিগমনরূপ প্রবৃত্তি জন্মে না। এইরূপ নবজাত শিশু যখন ক্ষুধার্ত্ত হইয়া মাতৃস্তনের অভিমুখেই গমন করে, তখন তাহার ঐ নিয়ত উপসর্পণরূপ ক্রিয়ারও কোন নিয়ত কারণ আছে, ইহা স্বীকার্য্য। পূর্ব্বজন্মে আহারাভ্যাসজনিত সেই বিষয়ের অনুস্মরণ ভিন্ন আর কোন কারণেই তাহার ঐরূপ প্রবৃত্তি জন্মিতে পারে না। নবজাত শিশুর ঐরূপ প্রবৃত্তির দ্বারা তাহার যে স্তন্যাভিলাষ বুঝা যায়, তদ্দ্বারাও তাহার পূর্ব্বোক্তরূপ কারণই অনুমানসিদ্ধ হয়। পূর্ব্বপক্ষবাদী লৌহের অয়স্কান্তাভিগমনরূপ দৃষ্টান্তের দ্বারা নবজাত শিশুর সেই স্তন্যাভিলাষের অন্য কোন কারণ সমর্থন করিতে পারেন না। ঐ দৃষ্টান্ত সেই স্তন্যাভিলাষের দৃষ্ট কারণকে বাধিত করিতেও পারে না। সুতরাং কোনরূপেই উহা দৃষ্টান্তও হয় না। ভাষ্যকার পরে পক্ষান্তরে ইহাও বলিয়াছেন যে, লৌহের কখনও লোষ্টাভিগমনরূপ প্রবৃত্তি না হওয়ায়, ঐ প্রবৃত্তির ঐরূপ নিয়মও তাহার কারণের নিয়ম প্রযুক্তই হইবে। তাহা হইলে নবজাত শিশু যে সময়ে স্তন্যেরই অভিলাষ করে, তখন তাহার নিয়ত বিষয় ঐ অভিলাষও উহার কারণের নিয়মপ্রযুক্তই হইবে। সে কারণ কি হইবে, ইহা বিচার করিতে গেলে দৃষ্টানুসারে অভ্যস্ত বিষয়ের অনুস্মরণই উহার কারণরূপে নিশ্চয় করা যায়। কারণ, প্রাণি-মাত্রেরই আহারাভ্যাসজনিত অভ্যস্ত বিষয়ের অনুস্মরণ জন্যই আহারাভিলাষ হয়, ইহা দৃষ্ট। দৃষ্ট কারণ পরিত্যাগ করিয়া অদৃষ্ট কোন কারণ কল্পনায় প্রমাণ নাই ॥ ২৩॥

ভাষ্য। ইতশ্চ নিত্য আত্মা, কস্মাৎ ?

অনুবাদ। এই হেতুবশতঃও আত্মা নিত্য, (প্রশ্ন) কোন্ হেতুবশতঃ ?

সূত্র। বীতরাগজন্মাদর্শনাৎ ॥২৪॥২২২॥

অনুবাদ। (উত্তর) যেহেতু বীতরাগের (সর্ব্ববিষয়ে অভিলাষশূন্য প্রাণীর) জন্ম দেখা যায় না, অর্থাৎ রাগযুক্ত প্রাণীই জন্মলাভ করে।

ভাষ্য। সরাগো জায়ত ইত্যর্থাদাপদ্যতে। অয়ং জায়মানো রাগানুবন্ধো জায়তে। রাগস্য পূর্ব্বানুভূতবিষয়ানুচিন্তনং যোনিঃ। পূর্ব্বানুভবশ্চ বিষয়াণামন্যস্মিন্ জন্মনি শরীরমন্তরেণ নোপপদ্যতে। সোঽয়মাত্মা পূর্ব্বশরীরানুভূতান্ বিষয়াননুস্মরন্ তেষু তেষু রজ্যতে, তথা চায়ং দ্বয়োর্জ্জন্মনোঃ প্রতিসন্ধিঃ[1]। এবং পূর্ব্বশরীরস্য পূর্ব্বতরেণ পূর্ব্বতরশরীরস্য পূর্ব্বতমেনেত্যাদিনাঽনাদিশ্চেতনস্য শরীরযোগঃ, অনাদিশ্চ রাগানুবন্ধ ইতি সিদ্ধং নিত্যত্বমিতি।

অনুবাদ। রাগবিশিষ্টই জন্ম লাভ করে, ইহা (এই সূত্রের দ্বারা) অর্থতঃ বুঝা যায়। (অর্থাৎ) জায়মান এই জীব অর্থাৎ অনাদিকাল হইতে যে সমস্ত জীব জন্মগ্রহণ করিতেছে, সেই সমস্ত জীব রাগযুক্তই জন্মগ্রহণ করিতেছে। পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণ রাগের যোনি, অর্থাৎ সেই বিষয়ে অভিলাষের উৎপাদক। বিষয়সমূহের পূর্ব্বানুভব কিন্তু অন্য জন্মে (পূর্ব্বজন্মে) শরীর ব্যতীত উপপন্ন হয় না। সেই এই আত্মা অর্থাৎ শরীর পরিগ্রহের পরে রাগযুক্ত আত্মা পূর্ব্বশরীরে অনুভূত

১। এখানে ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য অতি দুর্ব্বোধ বলিয়া মনে হয়। কেহ কেহ "অয়ং আত্মা দ্বয়োর্জ্জন্মনোঃ প্রতিসন্ধঃ সম্বন্ধবান্" এইরূপ ব্যাখ্যা করেন। এই ব্যাখ্যা এখানে সুসঙ্গত হইলেও "প্রতিসন্ধি" শব্দের ঐরূপ অর্থের প্রমাণ কি এবং এখানে ঐ শব্দ প্রয়োগের প্রয়োজন কি, ইহা চিন্তা করা আবশ্যক। "বিশ্বকোষে" "প্রতিসন্ধি" শব্দের পুনর্জ্জন্ম অর্থ লিখিত হইয়াছে। পরন্তু, ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন নিজেও চতুর্থ অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকের শেষে "ন প্রবৃত্তিঃ প্রতিসন্ধানায় হীনক্লেশস্য" এই সূত্রের ভাষ্যে লিখিয়াছেন, "প্রতিসন্ধিস্তু পূর্ব্বজন্মনিবৃত্তৌ পুনর্জ্জন্ম।" সুতরাং এখানে ঐ অর্থ গ্রহণ করিয়াই ভাষ্য ব্যাখ্যা কর্ত্তব্য। আত্মার বর্ত্তমান শরীরের পূর্ব্ব-শরীর সিদ্ধ করিয়া পুনর্জ্জন্ম সিদ্ধ করাই এখানে ভাষ্যকারের উদ্দেশ্য, বুঝা যায়। তাহা হইলে "দ্বয়োর্জ্জন্মনোঃ অয়ং প্রতিসন্ধিঃ"—এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়া আত্মার জন্মদ্বয় নিমিত্তক এই পুনর্জ্জন্ম সিদ্ধ হয়, ইহা ভাষ্যকারের তাৎপর্য্য বুঝা যাইতে পারে। "দ্বয়োর্জ্জন্মনোঃ" এই স্থলে নিমিত্তার্থে সপ্তমী বিভক্তি গ্রহণ করিয়া উহার দ্বারা জ্ঞাপকত্বরূপ নিমিত্ততা বুঝিলে আত্মার পূর্ব্বজন্ম ও বর্ত্তমান জন্ম এই জন্মদ্বয় আত্মার "প্রতিসন্ধির" (পুনর্জন্মের) জ্ঞাপক, ইহা বুঝা যাইতে পারে। একই আত্মার দুই জন্ম স্বীকার্য্য হইলে, তাহার পুনর্জ্জন্ম স্বীকার করিতেই হয়। আত্মার বর্ত্তমান জন্মে সর্ব্বপ্রথম রাগের উপপত্তির জন্য ইহার পূর্ব্বজন্ম অবশ্য সিদ্ধ হইলে, উভয় জন্মের দ্বারা পুনর্জ্জন্ম বুঝা যায়। সুতরাং আত্মার ঐ জন্মদ্বয় তাহার পুনর্জ্জন্মের জ্ঞাপক, সন্দেহ নাই। সুধীগণ এখানে ভাষ্যার্থ চিন্তা করিবেন।

অনেক বিষয়কে অনুস্মরণ করতঃ সেই সেই (অনুস্মৃত) বিষয়ে রাগযুক্ত হয়। সেইরূপ হইলেই (আত্মার) দুই জন্ম নিমিত্তক এই "প্রতিসন্ধি" অর্থাৎ পুনর্জ্জন্ম (সিদ্ধ হয়)। এইরূপে পূর্ব্বশরীরের পূর্ব্বতর শরীরের সহিত, পূর্ব্বতর শরীরের পূর্ব্বতম শরীরের সহিত ইত্যাদি প্রকারে আত্মার শরীরসম্বন্ধ অনাদি এবং রাগসম্বন্ধ অনাদি, এ জন্য নিত্যত্ব সিদ্ধ হয়।

টিপ্পনী। মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা আত্মার শরীরসম্বন্ধ ও রাগসম্বন্ধের অনাদিত্ব সমর্থন করিয়া তদ্দ্বারাও আত্মার নিত্যত্ব সাধন করিতে বলিয়াছেন যে, বীতরাগ অর্থাৎ যাহার কোন দিন কোন বিষয়ে কিছুমাত্র স্পৃহা জন্মে না, এমন প্রাণীর জন্ম দেখা যায় না। মহর্ষির এই কথার দ্বারা রাগযুক্ত প্রাণীই জন্মগ্রহণ করে, ইহাই অর্থতঃ বুঝা যায়। ভাষ্যকার প্রথমে ইহাই বলিয়া মহর্ষির যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়াছেন। মহর্ষির তাৎপর্য্য এই যে, বিলক্ষণ শরীরাদি সম্বন্ধই জন্ম। যে প্রাণীই ঐ জন্ম লাভ করে, তাহাকেই যে কোন সময়ে বিষয়বিশেষে রাগযুক্ত বুঝিতে পারা যায় এবং উহা অবশ্য স্বীকার করিতে হয়। কারণ, সংসারবদ্ধ জীবের ক্ষুধা-তৃষ্ণার পীড়ায় ভক্ষ্য-পেয়াদি বিষয়ে ইচ্ছা জন্মিবেই, নচেৎ তাহার জীবনরক্ষাই হইতে পারে না। কোন প্রতিবন্ধকবশতঃ জন্মের অব্যবহিত পরে অনেক জীবের রাগাদির উৎপত্তি না হইলেও তাহার জীবন থাকিলে কালে ক্ষুধা-তৃষ্ণার পীড়ায় ভক্ষ্য-পেয়াদি বিষয়ে রাগ অবশ্যই জন্মিবে। নবজাত শিশু প্রথমে স্তন্য বা অন্য দুগ্ধ পান না করিলেও প্রথমে তাহার মুখে মধু দিলে সাগ্রহে ঐ মধু লেহন করে, ইহা পরিদৃষ্ট সত্য। সুতরাং নবজাত শিশুর যে সময়েই কোন বিষয়ে প্রথম অভিলাষ পরিলক্ষিত হয়, তখন উহার কারণরূপে তাহার পূর্ব্বজন্মানুভূত সেই বিষয়ের অনুস্মরণই অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণ তদ্বিষয়ে অভিলাষের কারণ। যে জাতীয় বিষয়ের ভোগবশতঃ আত্মার কোন দিন সুখানুভব হইয়াছিল, সেই জাতীয় বিষয় আবার উপস্থিত হইলে, তদ্বিষয়েই আত্মার পুনর্ব্বার অভিলাষ জন্মে, ইহা প্রত্যাত্মবেদনীয়, অর্থাৎ সর্ব্বজীবের অনুভবসিদ্ধ। কোন ভোগ্য বিষয় পরিজ্ঞাত হইলে, তাহার সজাতীয় পূর্ব্বানুভূত সেই বিষয় এবং তাহার ভোগজন্য সুখানুভবের স্মরণ হয়। পরে যে জাতীয় বিষয়ভোগজন্য সুখানুভব হইয়াছিল, এই বিষয়ও তজ্জাতীয়, সুতরাং ইহার ভোগও সুখজনক হইবে, এইরূপ অনুমানবশতঃই তদ্বিষয়ে রাগ জন্মে। সুতরাং নবজাত শিশুর স্তন্যপান বা মধুলেহনাদি যে কোন বিষয়ে প্রথম রাগও পূর্ব্বোক্ত কারণেই হয়, ইহাই বলিতে হইবে। ঐ স্থলেও পূর্ব্বোক্তরূপ কার্য্য-কারণভাবের ব্যতিক্রমের কোন হেতু নাই। অন্যত্র ঐরূপ স্থলে যাহা রাগের কারণ বলিয়া পরীক্ষিত ও সর্ব্বসিদ্ধ, তাহাকে পরিত্যাগ করিয়া, নবজাত শিশুর স্তন্যপানাদি বিষয়ে প্রথম রাগের কোন অজ্ঞাত বা অভিনব সন্দিগ্ধ কারণ কল্পনায় কোন প্রমাণ নাই।

এখন যদি নবজাত শিশুর প্রথম রাগের কারণরূপে তাহার পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণ স্বীকার করিতেই হয়, তাহা হইলে উহার সেই জন্মের পূর্ব্বেও অন্য জন্ম ছিল, সেই জন্মে

তাহার তজ্জাতীয় বিষয়ে অনুভব জন্মিয়াছিল, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, ইহজন্মে তজ্জাতীয় বিষয়ে তাহার তখন কোন অনুভবই জন্মে নাই। সুতরাং আত্মার বর্ত্তমান জন্মের প্রথম রাগের কারণ বিচারের দ্বারা পূর্ব্বজন্ম সিদ্ধ হইলে, ঐ জন্মদ্বয়প্রযুক্ত আত্মার "প্রতিসন্ধি" অর্থাৎ পুনর্জন্ম সিদ্ধ হইবে, অর্থাৎ দুই জন্ম স্বীকার করিলেই পুনর্জন্ম স্বীকার করাই হইবে। ভাষ্যকার এই তাৎপর্য্যে বলিয়াছেন, "তথা চায়ং দ্বয়োর্জ্জন্মনোঃ প্রতিসন্ধিঃ"। ভাষ্যকার আত্মার বর্ত্তমান জন্মের পূর্ব্বজন্ম সিদ্ধ করিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, এইরূপেই অর্থাৎ ঐ একই যুক্তির দ্বারা আত্মার পূর্ব্বতর, পূর্ব্বতম প্রভৃতি অনাদি জন্ম সিদ্ধ হইবে। কারণ, প্রত্যেক জন্মেই শিশুর প্রথম রাগ তাহার পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণ ব্যতীত জন্মিতে পারে না। সুতরাং প্রত্যেক জন্মের পূর্ব্বেই জন্ম হইয়াছে। জন্মপ্রবাহ অনাদি। পূর্ব্বশরীর ব্যতীত বর্ত্তমান শরীরে আত্মার প্রথম রাগ জন্মিতে পারে না। পূর্ব্বতর শরীর ব্যতীতও পূর্ব্বশরীরে আত্মার প্রথম রাগ জন্মিতে পারে না এবং পূর্ব্বতম শরীর ব্যতীতও পূর্ব্বতর শরীরে আত্মার প্রথম রাগ জন্মিতে পারে না। এইরূপে প্রত্যেক জন্মের শরীরের সহিতই ঐ আত্মার পূর্ব্বজাত শরীরের পূর্ব্বোক্ত-রূপ সম্বন্ধ স্বীকার্য্য হইলে আত্মার শরীর সম্বন্ধ অনাদি, ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। তাই ভাষ্যকার বর্ত্তমান ও পূর্ব্ব, পূর্ব্বতর, পূর্ব্বতম প্রভৃতি শরীরের ঐরূপ সম্বন্ধ প্রকাশ করিয়া অনাদিকাল হইতেই আত্মার শরীরসম্বন্ধ সমর্থনপূর্ব্বক আত্মার শরীরসম্বন্ধ ও রাগসম্বন্ধ অনাদি, ইহা প্রতিপন্ন করিয়া, তদ্দ্বারা আত্মার নিত্যত্ব প্রতিপন্ন করিয়াছেন। অর্থাৎ মহর্ষি গোতম এই সূত্রের দ্বারা আত্মার অনাদিত্ব সমর্থন করিয়া, তদ্দ্বারাও আত্মার নিত্যত্ব সাধন করিয়াছেন—ইহাই ভাষ্যকারের চরম তাৎপর্য্য। অনাদি ভাবপদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশ নাই, ইহা অনুমান-প্রমাণসিদ্ধ। মহর্ষি গোতম এই প্রসঙ্গে এই সূত্রের দ্বারা সৃষ্টিপ্রবাহেরও অনাদিত্ব সূচনা করিয়া গিয়াছেন। প্রলয়ের পরে যে নূতন সৃষ্টি হইয়াছে ও হইবে, তাহারই আদি আছে। শাস্ত্রে সেই তাৎপর্য্যেই অনেক স্থলে সৃষ্টির আদি বলা হইয়াছে। কিন্তু সকল সৃষ্টির পূর্ব্বেই কোন না কোন সময়ে সৃষ্টি হইয়াছিল। যে সৃষ্টির পূর্ব্বে আর কোন দিন সৃষ্টি হয় নাই, এমন কোন সৃষ্টি নাই। তাই সৃষ্টিপ্রবাহকে অনাদি বলা হইয়াছে। সৃষ্টি-প্রবাহকে অনাদি বলিয়া স্বীকার না করিলে, দার্শনিক সিদ্ধান্তের কোনরূপেই উপপাদন করা যায় না। বেদমূলক অদৃষ্টবাদ ও জন্মান্তরবাদ প্রভৃতি মহাসত্যের আশ্রয় না পাইয়া চিরদিনই অজ্ঞান অন্ধকারে ঘুরিয়া বেড়াইতে হয়। তাই মহর্ষিগণ সকলেই একবাক্যে সৃষ্টিপ্রবাহের অনাদিত্ব ঘোষণা করিয়া সকল সিদ্ধান্তের সমর্থন করিয়াছেন। বেদান্তদর্শনে ভগবান্ বাদরায়ণ "অবিভাগাদিতি চেন্নানাদিত্বাৎ।" ২।১।৩৫। এই সূত্রের দ্বারা সৃষ্টি-প্রবাহের অনাদিত্ব স্পষ্ট প্রকাশ করিয়া, তাঁহার পূর্ব্বোক্ত সিদ্ধান্তের অনুপপত্তি নিরাস করিয়াছেন। মহর্ষি গোতম পূর্ব্বে নবজাত শিশুর প্রথম স্তন্যাভিলাষকেই গ্রহণ করিয়া আত্মার পূর্ব্বজন্মের সাধনপূর্ব্বক নিত্যত্ব সাধন করিয়াছেন। এই সূত্রে সামান্যতঃ জীবমাত্রেরই প্রথম রাগকে গ্রহণ করিয়া সর্ব্বজীবেরই শরীরসম্বন্ধ ও রাগসম্বন্ধের অনাদিত্ব সমর্থন করিয়া, আত্মার নিত্যত্ব সাধন করিয়াছেন, ইহাও এখানে প্রণিধান করা আবশ্যক।

পরন্তু জীবমাত্রই যেমন রাগবিশিষ্ট, একেবারে রাগশূন্য প্রাণীর যেমন জন্ম দেখা যায় না, তদ্রূপ জীবমাত্রেরই মরণভয় সহজধর্ম্ম। মহর্ষি গোতম পূর্ব্বোক্ত ১৮শ সূত্রে নবজাত শিশুর পূর্ব্বজন্মের সাধন করিতে তাহার হর্ষ ও শোকের ন্যায় সামান্যতঃ ভয়ের উল্লেখ করিলেও সর্ব্বজীবের সহজধর্ম্ম মরণভয়কে বিশেষরূপে গ্রহণ করিতে হইবে। যোগদর্শনে মহর্ষি পতঞ্জলিও বলিয়াছেন,—"স্বরসবাহী বিদুষোঽপি তথারূঢ়োঽভিনিবেশঃ।"২।৯। অর্থাৎ বিজ্ঞ, অজ্ঞ—সকল জীবেরই "অভিনিবেশ" নামক ক্লেশ সহজধর্ম্ম। "অভিনিবেশ" বলিতে এখানে মরণভয়ই পতঞ্জলির অভিপ্রেত এবং উহাই তিনি প্রধানতঃ সর্ব্বজীবের জন্মান্তরের সাধকরূপে সূচনা করিয়া গিয়াছেন। তিনি যোগদর্শনের কৈবল্যপাদে ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন, "তাসামনাদিত্বঞ্চাশিষো নিত্যত্বাৎ।"১০। অর্থাৎ সর্ব্বজীবেরই আমি যেন না মরি, আমি যেন থাকি, এইরূপ আশীঃ (প্রার্থনা) নিত্য, সুতরাং পূর্ব্বোক্ত সংস্কারসমূহ অনাদি। যোগদর্শন-ভাষ্যকার ব্যাসদেব ঐ সূত্রের ভাষ্যে মহর্ষি পতঞ্জলির তাৎপর্য্য বুঝাইয়াছেন যে, "আমি যেন না মরি"—ইত্যাদি প্রকারে সর্ব্বজীবের যে আশীঃ অর্থাৎ অস্ফুট কামনা, উহা স্বাভাবিক নহে—উহা নিমিত্তবিশেষ-জন্য। কারণ, মরণভয় বা ঐরূপ প্রার্থনা বিনা কারণে হইতেই পারে না। যে কখনও মৃত্যুযাতনা অনুভব করে নাই, তাহার পক্ষে ঐরূপ ভয় বা প্রার্থনা কোনরূপেই সম্ভব নহে। সুতরাং উহার দ্বারা বুঝা যায়, সর্ব্বজীবই পূর্ব্বে জন্মগ্রহণ করিয়া মৃত্যুযাতনা অনুভব করিয়াছে। তাহা হইলে সর্ব্বজীবের পূর্ব্বজন্ম ও নিত্যত্ব স্বীকার করিতেই হইবে। পাশ্চাত্যগণ মরণভয়কে জীবের একটা স্বাভাবিক ধর্ম্মই বলিয়া থাকেন, কিন্তু জীবের ঐ স্বভাব কোথা হইতে আসিল, পিতামাতা হইতে ঐ স্বভাবের প্রাপ্তি হইলে তাহাদিগের ঐ স্বভাবেরই বা মূল কি? সর্ব্বজীবেরই ঐরূপ নিয়ত স্বভাব কেন হয়, ইত্যাদি বিষয়ে তাঁহাদিগের মতে সদুত্তর পাওয়া যায় না। সর্ব্বজীবের মরণ-বিষয়ে যে অস্ফুট সংস্কার আছে, যাহার ফলে মরণভয়ে সকলেই ভীত হয়, ঐ সংস্কার একটা স্বভাব হইতে পারে না। উহা তদ্বিষয়ে অনুভব ব্যতীত জন্মিতেই পারে না। কারণ, অনুভব ব্যতীত সংস্কার জন্মে না। পূর্ব্বানুভবই সংস্কার দ্বারা স্মৃতির কারণ হয়। অবশ্য অনেকে মরণভয়শূন্য হইয়া আত্মহত্যা করে এবং অনেকে অনেক উদ্দেশ্যে নির্ভয়ে বীরের ন্যায় প্রাণ দিয়াছে, অনেকে অসহ্য দুঃখ বা শোকে অভিভূত হইয়া অনেক সময়ে মৃত্যু কামনাও করে। কিন্তু ঐ সমস্ত স্থলেও উহাদিগের সেই সহজ মরণভয় কোন সময়েই জন্মে নাই, ইহা নহে। শোকাদি প্রতিবন্ধকবশতঃ কালবিশেষে উহার উদ্ভব না হইলেও, মৃত্যুর পূর্ব্বে তাহাদিগেরও ঐ ভয় উৎপন্ন হইয়া থাকে। আত্মহত্যা-কারীর মৃত্যু নিশ্চয় হইলে তখন তাহারও মরণভয় ও বাঁচিবার ইচ্ছা জন্মে। রোগ-শোকার্ত্ত মুমূর্ষু বৃদ্ধদিগেরও মৃত্যুর পূর্ব্বে বাঁচিবার ইচ্ছা ও মরণভয় জন্মে। চিন্তাশীল অভিজ্ঞ ব্যক্তিরা ইহা অবগত আছেন।

এইরূপ জীববিশেষের স্বভাব বা কর্ম্মবিশেষও তাহার পূর্ব্বজন্মের সাধক হয়। সদ্যঃপ্রসূত বানরশিশুর বৃক্ষের শাখায় অধিরোহণ এবং সদ্যঃপ্রসূত গণ্ডারশিশুর পলায়ন-ব্যাপার ভাবিয়া দেখিলে, তাহার পূর্ব্বজন্ম অবশ্যই স্বীকার করিতে হয়। পশুতত্ত্ববিৎ অনেক পাশ্চাত্য পণ্ডিতও

বলিয়াছেন যে, গণ্ডারী শাবক প্রসব করিয়া কিছুকালের জন্য অজ্ঞান হইয়া থাকে। প্রসূত ঐ শাবকটি ভূমিষ্ঠ হইলেই ঐ স্থান হইতে পলায়ন করে। অনেক দিন পরে আবার উভয়ে উভয়ের অন্বেষণ করিয়া মিলিত হয়। গণ্ডারীর জিহ্বায় এমন তীক্ষ্ণ ধার আছে যে, ঐ জিহ্বার দ্বারা বলপূর্ব্বক বৃক্ষলেহন করিলে, ঐ বৃক্ষের ত্বক্‌ও উঠিয়া যায়। সুতরাং বুঝা যায়, গণ্ডারশিশু প্রথমে তাহার মাতা কর্ত্তৃক গাত্রলেহনের ভয়েই পলায়ন করে। পরে তাহার গাত্রচর্ম্ম কাঠিন্য প্রাপ্ত হইলেই তখন নির্ভয়ে মাতার নিকটে আগমন করে। সুতরাং গণ্ডারশিশু তাহার পূর্ব্বজন্মের সংস্কারবশতঃই ঐরূপ স্বভাব প্রাপ্ত হয় এবং তাহার মাতা কর্ত্তৃক প্রথম গাত্রলেহনের কষ্টকরতা বা অনিষ্টকারিতা স্মরণ করিয়াই জন্মের পরেই পলায়ন করে, ইহা স্বীকার্য্য। কারণ, পূর্ব্বজন্ম না থাকিলে গণ্ডারশিশুর ঐরূপ স্বভাব বা সংস্কার আর কোন কারণেই জন্মিতে পারে না।

পরন্তু এই সূত্রের দ্বারা জীবমাত্রের বিষয়বিশেষে রাগ বা অভিলাষ বলিতে মানববিশেষের শাস্ত্রাদি বিষয়ে অনুরাগবিশেষও এখানে গ্রহণ করিতে হইবে। মহর্ষি গোতমের উহাও বিবক্ষিত বুঝিতে হইবে। কারণ, উহাও পূর্ব্বজন্মের সাধক হয়। অধ্যয়নকারী মানবগণের মধ্যে কেহ সাহিত্যে, কেহ দর্শনে, কেহ ইতিহাসে, কেহ গণিতে, কেহ চিত্রবিদ্যায়, কেহ শিল্প-বিদ্যায়—এইরূপ নানা ব্যক্তি নানা বিভিন্ন বিদ্যায় অনুরক্ত দেখা যায়। সকলেরই সকল বিদ্যায় সমান অনুরাগ বা সমান অধিকার দেখা যায় না। যে বিষয়ে যাহার স্বাভাবিক অনুরাগবিশেষ থাকে, তাহার পক্ষে সেই বিষয়টি অতি সহজে আয়ত্তও হয়, অন্য বিষয়গুলি সহজে আয়ত্ত হয় না, ইহাও দেখা যায়। ইহার কারণ বিচার করিলে, পূর্ব্বজন্মে সেই বিষয়ের অভ্যাস ছিল, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। তাৎপর্য্যটীকাকার বাচস্পতি মিশ্র ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, মনুষ্যত্ব-রূপে সকল মনুষ্য তুল্য হইলেও, তাহাদিগের মধ্যে প্রজ্ঞা ও মেধার প্রকর্ষ ও অপকর্ষ পরিলক্ষিত হয়। মনোযোগপূর্ব্বক শাস্ত্রাভ্যাস করিলে তদ্বিষয়ে প্রজ্ঞা ও মেধার বৃদ্ধি হয়। যাঁহারা সেরূপ করেন না, তাঁহাদিগের তদ্বিষয়ে প্রজ্ঞা ও মেধার বৃদ্ধি হয় না। সুতরাং অন্বয় ও ব্যতিরেকবশতঃ শাস্ত্রবিষয়ে অভ্যাস তদ্বিষয়ে প্রজ্ঞা ও মেধাবৃদ্ধির কারণ—ইহা নিশ্চয় করা যায়। কিন্তু যাহাদিগের ইহজন্মে সেই শাস্ত্রবিষয়ে অভ্যাসের পূর্ব্বেই তদ্বিষয়ে বিশেষ অনুরাগ এবং প্রজ্ঞা ও মেধার উৎকর্ষ দেখা যায়, তাহাদিগের তদ্বিষয়ে জন্মান্তরীণ অভ্যাস উহার কারণ বলিতে হইবে। যাহার প্রতি যাহা কারণ বলিয়া নিশ্চিত হইয়াছে, তাহার অভাবে সে কার্য্য কিছুতেই হইতে পারে না। মূলকথা, ভক্ষ্যপেয়াদি বিষয়ে অনুরাগের ন্যায় মানবের শাস্ত্রাদি বিষয়ে অনুরাগবিশেষের দ্বারাও আত্মার পূর্ব্বজন্ম ও নিত্যত্ব সিদ্ধ হয়। পরন্তু অনেক ব্যক্তি যে অল্পকালের মধ্যেই বহু বিদ্যা লাভ করেন, ইহা বর্ত্তমান সময়েও দেখা যাইতেছে। আবার অনেক বালকেরও সংগীত ও বাদ্যকুশলতা দেখিতে পাওয়া যায়। আমরা পঞ্চমবর্ষীয় বালকেরও সংগীত ও বাদ্যে বিশেষ অধিকার দেখিয়াছি। ইহার দ্বারা তাহার তদ্বিষয়ে জন্মান্তরীণ অভ্যাস-জন্য সংস্কারবিশেষই বুঝিতে পারা যায়। নচেৎ আর কোনরূপেই তাহার ঐ অধিকারের উপপাদন করা যায় না। সুতরাং অল্পকালের মধ্যে পূর্ব্বোক্তরূপ বিদ্যালাভের কারণ বিচার করিলেও তদ্দ্বারাও আত্মার

জন্মান্তর সিদ্ধ হয়। মহর্ষিগণও ঐরূপ স্থলে জন্মান্তরীণ সংস্কারবিশেষকেই পূর্ব্বোক্তরূপ বিদ্যালাভের কারণ বলিয়াছেন। তাই মহাকবি কালিদাসও ঐ চিরন্তন সিদ্ধান্তানুসারে কুমারসম্ভবের প্রথম সর্গে পার্ব্বতীর শিক্ষার বর্ণন করিতে লিখিয়াছেন,—"প্রপেদিরে প্রাক্তনজন্মবিদ্যাঃ।"

কেহ কেহ আপত্তি করেন যে,—আত্মার জন্মান্তর থাকিলে অবশ্যই সমস্ত জীবই তাহার প্রত্যক্ষ করিত। পূর্ব্বজন্মানুভূত বিষয়ের স্মরণ করিতে পারিলে, পূর্ব্বজন্মানুভূত সমস্ত বিষয়ই স্মরণ করিতে পারিত এবং জন্মান্ধ ব্যক্তিও তাহার পূর্ব্বজন্মানুভূত রূপের স্মরণ করিতে পারিত। কিন্তু আমরা যখন কেহই পূর্ব্বজন্মে কি ছিলাম, কোথায় ছিলাম ইত্যাদি কিছুই স্মরণ করিতে পারি না, তখন আমাদিগের পূর্ব্বজন্ম ছিল, ইহা কোনরূপেই স্বীকার করা যায় না। এতদুত্তরে জন্মান্তরবাদী পূর্ব্বাচার্য্যগণের কথা এই যে, আত্মার পূর্ব্বজন্মানুভূত বিষয়বিশেষের যে অস্ফুট স্মৃতি জন্মে, (নচেৎ ইহজন্মে তাহার বিষয়বিশেষে রাগ জন্মিতে পারে না, স্তন্যপানাদি-কার্য্যে প্রথম অভিলাষ উৎপন্ন হইতেই পারে না) ইহা মহর্ষি গোতম প্রভৃতি সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু যাহার কোন বিষয়ের স্মরণ হইবে, তাহার যে সমস্ত বিষয়েরই স্মরণ হইবে, এইরূপ কোন নিয়ম নাই। যে বিষয়ে যে সময়ে স্মরণের কারণসমূহ উপস্থিত হইবে, সেই সময়ে সেই বিষয়েরই স্মরণ হইবে। যে বিষয়ে স্মরণের কার্য্য দেখা যায়, সেই বিষয়েই আত্মার স্মরণ জন্মিয়াছে, ইহা অনুমান করা যায়। আমরা ইহজন্মেও যাহা যাহা অনুভব করিতেছি, সেই সমস্ত বিষয়েরই কি আমাদিগের স্মরণ হইয়া থাকে? শিশুকালে যাহার পিতা বা মাতার মৃত্যু হইয়াছে, ঐ শিশু তাহার ঐ পিতা মাতাকে পূর্ব্বে দেখিলেও পরে তাহাদিগকে স্মরণ করিতে পারে না। গুরুতর পীড়ার পরে পূর্ব্বানুভূত অনেক বিষয়েরই স্মরণ হয় না, ইহাও অনেকের পরীক্ষিত সত্য। ফলকথা, পূর্ব্বজন্ম থাকিলে পূর্ব্বজন্মানুভূত সমস্ত বিষয়েরই স্মরণ হইবে, সকলেরই পূর্ব্বজন্মের সমস্ত বার্ত্তা স্বচ্ছ স্মৃতিপটে উদিত হইবে, ইহার কোন কারণ নাই। অদৃষ্টবিশেষের পরিপাকবশতঃ পূর্ব্বজন্মানুভূত যে বিষয়ে সংস্কার উদ্বুদ্ধ হয়, তদ্বিষয়েই স্মৃতি জন্মে। জন্মান্তরানুভূত নানাবিষয়ে আত্মার সংস্কার থাকিলেও ঐ সমস্ত সংস্কারের উদ্বোধক উপস্থিত না হওয়ায়, ঐ সংস্কারের কার্য্য স্মৃতি জন্মে না। কারণ, উদ্বুদ্ধ সংস্কারই স্মৃতির কারণ। নচেৎ ইহজন্মে অনুভূত নানা বিষয়েও সর্ব্বদা স্মৃতি জন্মিতে পারে। এই জন্যই মহর্ষি গোতম পরে স্মৃতির কারণ সংস্কারের নানাবিধ উদ্বোধক প্রকাশ করিয়া যুগপৎ নানা স্মৃতির আপত্তি নিরাস করিয়াছেন। নবজাত শিশুর জীবনরক্ষার অনুকূল অদৃষ্টবিশেষই তখন তাহার পূর্ব্বজন্মানুভূত স্তন্যপানাদি বিষয়ে "ইহা আমার ইষ্টসাধন" এইরূপ সংস্কারকে উদ্বুদ্ধ করে সুতরাং তখন ঐ উদ্বুদ্ধ সংস্কারজন্য "ইহা আমার ইষ্টসাধন" এইরূপ অস্ফুট স্মৃতি জন্মে। নবজাত শিশু উহা প্রকাশ করিতে না পারিলেও তাহার যে ঐরূপ স্মৃতি জন্মে, তাহা ঐ স্মৃতির কার্য্যের দ্বারা অনুমিত হয়। কারণ, তখন তাহার ঐরূপ স্মৃতি ব্যতীত তাহার স্তন্যপানাদিতে অভিলাষ জন্মিতেই পারে না। জন্মান্ধ ব্যক্তি পূর্ব্বজন্মে রূপ দর্শন করিলেও ইহজন্মে তাহার ঐ সংস্কারের উদ্বোধক অদৃষ্টবিশেষ না থাকায়, সেই রূপ-বিষয়ে তাহার স্মৃতি জন্মে না। কারণ, উদ্বুদ্ধ সংস্কারই স্মৃতির কারণ। এবং

অনেক স্থলে অদৃষ্টবিশেষই সংস্কারকে উদ্বুদ্ধ করে। সুতরাং পূর্ব্বজন্ম থাকিলে সকল জীবই তাহা প্রত্যক্ষ করিত—পূর্ব্বজন্মের সমস্ত বার্ত্তাই সকলে বলিতে পারিত, এইরূপ আপত্তিও কোনরূপে সঙ্গত হয় না। প্রত্যক্ষের অভাবে পূর্ব্বতন বিষয়ের অপলাপ করিলে প্রপিতামহাদি ঊর্দ্ধতন পুরুষবর্গের অস্তিত্বেরও অপলাপ করিতে হয়। আমাদিগের ইহজন্মে অনুভূত কত বিষয়রাশিও যে বিস্মৃতির অতলজলে চিরদিনের জন্য ডুবিয়া গিয়াছে, ইহারও কারণ চিন্তা করা আবশ্যক। পরন্তু সাধনার দ্বারা পূর্ব্বজন্মও স্মরণ করা যায়, পূর্ব্বজন্মের সমস্ত বার্ত্তা বলা যায়, ইহাও শাস্ত্রসিদ্ধ। যোগিপ্রবর মহর্ষি পতঞ্জলি বলিয়াছেন, "সংস্কারসাক্ষাৎকরণাৎ পূর্ব্বজাতিবিজ্ঞানম্।"৩।১৮। অর্থাৎ ধ্যান-ধারণা ও সমাধির দ্বারা দ্বিবিধ সংস্কারের প্রত্যক্ষ হইলে, তখন পূর্ব্বজন্ম জানিতে পারা যায়। তখন তাহাকে "জাতিস্মর" বলে। ভাষ্যকার ব্যাসদেব পতঞ্জলির ঐ সূত্রের ভাষ্যে ঐ সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে ভগবান্ আবট্য ও মহর্ষি জৈগীষব্যের উপাখ্যান বলিয়াছেন। মহর্ষি জৈগীষব্য ভগবান্ আবট্যের নিকটে তাঁহার দশমহাকল্পের জন্মপরম্পরার জ্ঞান বর্ণন করিয়াছিলেন। সুখের অপেক্ষায় দুঃখই অধিক, সর্ব্বত্রই জন্ম বা সংসার সুখাদি সমস্তই দুঃখ বা দুঃখময়, ইহাও তিনি বলিয়াছিলেন। সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদীতে (পঞ্চম কারিকার টীকায়) শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রও যোগদর্শন ভাষ্যোক্ত আবট্য ও জৈগীষব্যের সংবাদের উল্লেখ করিয়াছেন। ফলকথা, সাধনার দ্বারা শুভাদৃষ্টের পরিপাক হইলে পূর্ব্বজন্মানুভূত সকল বিষয়েরও স্মরণ হইতে পারে, উহা অসম্ভব নহে। পূর্ব্বকালে অনেকেই শাস্ত্রোক্ত উপায়ে জাতিস্মরত্ব লাভ করিয়াছিলেন, ইহার প্রমাণ পুরাণশাস্ত্রে পাওয়া যায়। তপস্যাদি সদনুষ্ঠানের দ্বারা যে পূর্ব্বজন্মের স্মৃতি জন্মে, ইহা ভগবান্ মনুও বলিয়াছেন[১]। সুতরাং এই প্রাচীন সিদ্ধান্তকে অসম্ভব বলিয়া কোনরূপেই উপেক্ষা করা যায় না। বুদ্ধদেব যে তাঁহার অনেক জন্মের বার্ত্তা বলিয়াছিলেন, ইহাও বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের জাতকগ্রন্থে দেখিতে পাওয়া যায়।

পরন্তু আস্তিক সম্প্রদায়ের ইহাও প্রণিধান করা আবশ্যক যে, আত্মার জন্মান্তর বা নিত্যত্ব না থাকিলে শরীরনাশের সহিত আত্মারও বিনাশ স্বীকার করিয়া, "উচ্ছেদবাদ"ই স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু তাহা হইলে জীবের ইহজন্মে সঞ্চিত পুণ্য ও পাপের ফলভোগ হইতে পারে না। পুণ্যপাপের ফলভোক্তা বিনষ্ট হইয়া গেলে, তাহার সহিত তদ্গত পুণ্য ও পাপও বিনষ্ট হইয়া যাইবে। সুতরাং কারণের অভাবে পরলোকে উহার ফলভোগ হওয়া অসম্ভব হয়। পরলোক না থাকিলে পুণ্যসঞ্চয় ও পাপকর্ম্ম পরিহারের জন্য আচার্য্যগণের এবং মহাত্মগণের উপদেশও ব্যর্থ হয়। "উচ্ছেদবাদ" ও "হেতুবাদে" মহর্ষিগণের উপদেশ ব্যর্থ হয়, এ কথা ভাষ্যকার বাৎস্যায়নও পরে বলিয়াছেন। চতুর্থ অ০ ১ম আ০ ১০ম সূত্রের ভাষ্য ও টিপ্পনী দ্রষ্টব্য।

১। বেদাভ্যাসেন সততং শৌচেন তপসৈব চ।
অদ্রোহেণ চ ভূতানাং জাতিং স্মরতি পৌর্ব্বিকীম্॥
—মনুসংহিতা। ৪।১৪৮।

ন্যায়কুসুমাঞ্জলি গ্রন্থে[১] পরলোক সমর্থনের জন্য উদয়নাচার্য্য বলিয়াছেন যে, পরলোক উদ্দেশ্যে অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্মে আস্তিকগণের যে প্রবৃত্তি দেখা যায়, উহা নিষ্ফল বলা যায় না। দুঃখভোগও উহার ফল বলা যায় না। কারণ, ইষ্টসাধন বলিয়া না বুঝিলে কোন প্রকৃতিস্থ ব্যক্তির কোন কর্ম্মে প্রবৃত্তি হয় না। দুঃখভোগের জন্যও তাহাদিগের প্রবৃত্তি হইতে পারে না। ধার্ম্মিক বলিয়া খ্যাতিলাভ ও তজ্জন্য ধনাদি লাভের জন্যই তাহাদিগের বহুকষ্টসাধ্য ও বহুধনব্যয়-সাধ্য যাগাদি কর্ম্মে প্রবৃত্তি হয়, ইহাও বলা যায় না। কারণ, যাহারা ঐরূপ খ্যাতি-লাভাদি ফলের অভিলাষী নহেন, পরন্তু তদ্বিষয়ে বিরক্ত বা বিদ্বেষী, তাঁহারাও ধর্ম্মাচরণ করিয়া থাকেন। অনেক মহাত্মা ব্যক্তি লোকালয় পরিত্যাগ করিয়া, নিবিড় অরণ্য ও গিরিগুহাদি নির্জ্জন স্থানে সঙ্গোপনে ধর্ম্মাচরণ করিয়া থাকেন। পরলোক না থাকিলে তাঁহারা ঐরূপ কঠোর তপস্যায় নিরত হইতেন না। পরলোক না থাকিলে বুদ্ধিমান্ ধনপ্রিয় ধনী ব্যক্তিরা ধার্ম্মিক ব্যক্তিদিগকে বহুকষ্টার্জ্জিত ধন দানও করিতেন না। সুখের জন্যই লোকে ধন ব্যয় করিয়া থাকে। কোন ধূর্ত্ত বা প্রতারক ব্যক্তি প্রথমে অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্ম করিলে পরলোকে স্বর্গাদি হয়, এইরূপ কল্পনা করিয়া এবং লোকের বিশ্বাসের জন্য নিজে ঐ সকল কর্ম্মের অনুষ্ঠান করিয়া লোকদিগকে প্রতারিত করায়, সকল লোকে ঐ সকল কর্ম্মে তখন হইতে প্রবৃত্ত হইতেছে, এইরূপ কল্পনা চার্ব্বাক করিলেও উহা নিতান্ত অসঙ্গত। কারণ, দৃষ্টানুসারেই কল্পনা করিতে হয়, তাহাই সম্ভব। স্বর্গ ও অদৃষ্টাদি অদৃষ্টপূর্ব্ব অলৌকিক পদার্থ, প্রথমতঃ তদ্বিষয়ে ধূর্ত্ত ব্যক্তিদিগের কল্পনাই হইতে পারে না। পরন্তু ঐ কল্পিত বিষয়ে লোকের আস্থা জন্মাইবার জন্য প্রথমতঃ নানাবিধ কর্ম্মবোধক অতি দুঃসাধ্য দুরূহ বেদাদি শাস্ত্রের নির্ম্মাণপূর্ব্বক তদনুসারে বহুকষ্টার্জ্জিত প্রভূত ধন ব্যয় ও বহুক্লেশসাধ্য যজ্ঞাদি ও চান্দ্রায়ণাদি ব্রতের অনুষ্ঠান করিয়া নিজেকে একান্ত পরিক্লিষ্ট করা ঐরূপ শক্তিশালী বুদ্ধিমান্ ধূর্ত্তদিগের পক্ষেও একান্ত অসম্ভব। লোকে সুখের জন্য কষ্ট স্বীকার করিতে কাতর হয় না, ইহা সত্য, কিন্তু ঐরূপ প্রতারকের এমন কি সুখের সম্ভাবনা আছে, যাহার জন্য ঐরূপ বহুক্লেশ-পরম্পরা স্বীকার করিতে সে কুণ্ঠিত হইবে না। প্রতারণা করিয়া প্রতারক ব্যক্তির সুখ হইতে পারে বটে, কিন্তু ঐ সুখ এত গুরুতর নহে যে, তজ্জন্য বহু বহু দুঃখভোগ করিতে তাহার প্রবৃত্তি হইতে পারে। তাই উদয়নাচার্য্য বলিয়াছেন, "নহেতাবতো দুঃখরাশেঃ পরপ্রতারণসুখং গরীয়ঃ।" অর্থাৎ পূর্ব্বোক্তরূপে প্রতারকের এত বহুলপরিমাণ দুঃখরাশি অপেক্ষায় পরপ্রতারণা-জন্য সুখ অধিক নহে। ফলকথা, চার্ব্বাকের উক্তরূপ কল্পনা ভিত্তিশূন্য বা অসম্ভব। সুতরাং নির্ব্বিশেষে সমস্ত লোকের ধর্ম্মপ্রবৃত্তিই পরলোকের অস্তিত্ব বিষয়ে প্রমাণরূপে গ্রহণ করা যাইতে পারে। পরলোক থাকিলেই পারলৌকিক ফলভোক্তা আত্মা তখনও আছে, ইহা স্বীকার্য্য। দেহসম্বন্ধ ব্যতীত আত্মার ভোগ হইতে পারে না। সুতরাং বর্ত্তমান দেহনাশের পরেও সেই আত্মারই দেহান্তরসম্বন্ধ স্বীকার্য্য। এইরূপে আত্মার

১। ১ম স্তবকের ৮ম কারিকা ও তাহার উদয়নকৃত ব্যাখ্যা দ্রষ্টব্য।

অনাদিপূর্ব্ব শরীরপরম্পরা এবং অপবর্গ না হওয়া পর্য্যন্ত উত্তর শরীরপরম্পরাও অবশ্য স্বীকার্য্য ; পরন্তু কোন ব্যক্তি সহসা বিনা চেষ্টায় বা সামান্য চেষ্টায় প্রভূত ধনের অধিকারী হয়, কোন ব্যক্তি সহসা রাজ্য বা ঐশ্বর্য্য হইতে ভ্রষ্ট হইয়া দারিদ্র্য-সাগরে মগ্ন হয়, আবার কোন ব্যক্তি ইহজন্মে বস্তুতঃ অপরাধ না করিয়াও অপরাধী বলিয়া গণ্য হইয়া দণ্ডিত হয় এবং কোন ব্যক্তি বস্তুতঃ অপরাধ করিয়াও নিরপরাধ বলিয়া গণ্য হইয়া মুক্তি পায়, ইহার দৃষ্টান্ত বিরল নহে। ঐ সকল স্থলে তাদৃশ সুখ দুঃখের মূল ধর্ম্ম ও অধর্ম্মরূপ অদৃষ্টই মানিতে হইবে। কারণ, ধর্ম্মাধর্ম্ম না মানিয়া আর কোনরূপেই উহার উপপত্তি করা যায় না। সুতরাং ইহজন্মে তাদৃশ ধর্ম্মাধর্ম্ম-জনক কর্ম্মের অনুষ্ঠান না করিলে পূর্ব্বজন্মে তাহা অনুষ্ঠিত হইয়াছিল, ইহাই বলিতে হইবে। তাহা হইলে বর্ত্তমান জন্মের পূর্ব্বেও সেই আত্মার অস্তিত্ব ও শরীরসম্বন্ধ ছিল, ইহা সিদ্ধ হইতেছে। কারণ, কর্ম্মকর্ত্তা আত্মার অস্তিত্ব ও শরীরসম্বন্ধ ভিন্ন তাহার ধর্ম্মাধর্ম্মজনক কর্ম্মের আচরণ অসম্ভব। আত্মার পূর্ব্বজন্ম ও পরজন্ম থাকিলেও তদ্দ্বারা আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ সিদ্ধ হয় না। কারণ, উক্তরূপে আত্মার শরীরপরম্পরার উৎপত্তি ও বিনাশ হয়, কিন্তু আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ হয় না, আত্মা অনাদি ও অনন্ত। অভিনব দেহাদির সহিত আত্মার প্রাথমিক সংযোগবিশেষের নাম জন্ম, এবং তথাবিধ চরম সংযোগের ধ্বংসের নাম মরণ। তাহাতে আত্মার উৎপত্তি বিনাশ বলা যাইতে পারে না। আত্মা চিরকালই বিদ্যমান থাকে, সুতরাং আত্মার জন্ম-মরণ আছে, কিন্তু উৎপত্তি-বিনাশ নাই—এইরূপ কথায় বস্তুতঃ কোনরূপ বিরোধও নাই। মূলকথা, ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ অদৃষ্ট অবশ্যস্বীকার্য্য হইলে, আত্মার পূর্ব্বজন্ম স্বীকার করিতেই হইবে, সুতরাং ঐ যুক্তির দ্বারাও আত্মার অনাদিত্ব ও নিত্যত্ব অবশ্য সিদ্ধ হইবে ॥২৪॥

ভাষ্য। কথং পুনর্জ্ঞায়তে পূর্ব্বানুভূতবিষয়ানুচিন্তনজনিতো জাতস্য রাগো ন পুনঃ—

সূত্র। সগুণদ্রব্যোৎপত্তিবত্তদুৎপত্তিঃ ॥২৫॥২২৩॥

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ) কিরূপে জানা যায়, নবজাত শিশুর রাগ, পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের অনুস্মরণজনিত, কিন্তু সগুণ দ্রব্যের উৎপত্তির ন্যায় তাহার (আত্মা ও তাহার রাগের) উৎপত্তি নহে ?

ভাষ্য। যথোৎপত্তিধর্ম্মকস্য দ্রব্যস্য গুণাঃ কারণত উৎপদ্যন্তে, তথোৎপত্তিধর্ম্মকস্যাত্মনো রাগঃ কুতশ্চিদুৎপদ্যতে। অত্রায়মুদিতানুবাদো নিদর্শনার্থঃ।

অনুবাদ। (পূর্ব্বপক্ষ) যেমন উৎপত্তিধর্ম্মক দ্রব্যের গুণগুলি কারণবশতঃ উৎপন্ন হয়, তদ্রূপ উৎপত্তিধর্ম্মক আত্মার রাগ কোন কারণবশতঃ উৎপন্ন হয়।